

## 上 篇

### 《易经》思想研究

#### 第一章 《易经》的时代、作者和性质

毛泽东同志《在扩大的中央工作会议上的讲话》中说：

“司马迁说过：‘文王拘而演周易 仲尼厄而作春秋。屈原放逐，乃赋离骚。左丘失明，厥有国语。……诗三百篇，大抵贤圣发愤之所为作也，’这几句话当中，所谓文王演周易，孔子作春秋，究竟有无其事，近人已有怀疑，我们可以不去理它，让专家门去解决吧，但是司马迁是相信有其事的。”<sup>①</sup>

究竟《周易》作于何时、为何人所作，长期以来，众说纷纭，莫衷一是。

---

《周易》的时代和作者，从战国、秦汉以还，就有争论。

载《人民日报》一九七八年七月一日。

《周易·系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦。”（《系辞下传》）又说：“包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。”<sup>①</sup>（《系辞下传》）在这里肯定八卦为伏羲所作，但没有明确说神农演八卦为六十四卦。而《魏志·高贵乡公纪》却说：“包牺因燧皇之图而制八卦，神农演之为六十四卦。”其实谁演《周易》为六十四卦，《系辞传》并未确定。“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”（《系辞下传》）又说：“易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎！”（《系辞下传》）把《周易》的时代大体确定为殷周之时，而于作者则持存疑态度。这在当时大概已搞不清楚了。

但是，司马迁却在三处肯定文王演《周易》，他说：“西伯……囚羑里，盖益易之八卦，为六十四卦。”（《史记·周本纪》）“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻，而天下治。”（《史记·日者列传》）又说：“文王拘而演周易。”（《报任少卿书》）汉代学者大都承袭司马迁的说法。扬雄说：“易始八卦，而文王六十四，其益可知也。”文王渊懿也，重易六爻。”（《法言·问神篇》）《汉书·扬雄传》也说：“宓戏氏之作易也，……经以八卦，文王附六爻。”王充也沿袭这个观点，他说：“易言伏羲作八卦，前

<sup>①</sup> “益”指“益卦”。

是未有八卦，伏羲造之，故曰作也；文王图八，自演为六十四，故曰衍。”（《论衡·对作篇》）又说：“说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。”（《论衡·正说篇》）可见，伏羲作八卦，文王演六十四卦为当时较为流行的说法。

当然，也有认为伏羲重卦的，《淮南子》说：“八卦可以识吉凶，知祸福矣。伏羲为之六十四变。”（《淮南子·要略训》）

《汉书·艺文志》概括地说：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”如果说《周易》非一人一时之作，则是可以的，但不是什么“三圣”、“三古”。不过，这个争论还是一直继续下来。朱熹在《周易本义》中说：“夏商之末，《易》道中微，文王拘于羑里而系《彖辞》，《易》道复兴。”（《系辞下传·第七章》）《周易注》卷三又说：“其卦本伏羲所画，……其辞则文王周公所系，故系之周。”（《周易上经》）

《周易注》卷一，朱熹以《彖辞》为文王所作，则与司马迁孔子作《十翼》有异。有的说朱熹这里所谓的《彖辞》即指卦辞。如是，则又没有什么区别了。

到了本世纪二十年代末、三十年代初，曾就《周易》的时代和作者问题展开了讨论。大体上有三种意见：一认为，从卦、爻辞的句法与卜辞相类来看，《周易》之作不会很古。从卦、爻辞中的故事和史实所反映的时代来看，《周易》不是伏羲、文王所作，而是周初的作品。否定了司马迁的说法（参见顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》）

载《燕京学报》第六期和余永梁：《易卦爻辞的时代及其作者》）二认为，《周易》编著时代 托始于周初 而写定在西周晚期，同于《诗》之成。其作者决不是一人所作成，乃是集无数人的卦、爻辞而成（参见李镜池：《周易筮辞考》、《周易筮辞续考》《周易探源》中华书局一九七八年版）；三认为，据卦、爻辞五处提到“中行”两字，即是《左传》所记载的荀林父的事迹，荀林父在僖公二十八年“将中行”。因而认为《周易》之作决不能在春秋中叶以前，其经部之成 或在春秋以后 即孔子亦未必及见。”作者是孔子的再传弟子馯臂子弓（参见郭沫若：《周易之制作时代》《青铜时代》），此三家意见 尽管不同 但都不同意司马迁的说法。

在解放以后，1960 年—1963 年又展开了关于《周易》时代、作者以及其哲学思想的讨论。在这次“百家争鸣”中 或认为《周易》产生的时代“在中国是殷代末期、周代初期的时代”。文王在“囚禁之中”作《周易》，周公对文王所作的周易作了一些补充和说明。（李景春：《周易哲学及其辩证法因素》山东人民出版社一九六一年版，第一、三页 另见《周易哲学的时代及其性质》载《文汇报》一九六一年二月二十八日）这种意见，基本上回复到《系辞传》关于“当殷之末世周之盛德”和司马迁“文王拘而演周易”的旧说 或以为《易经》是“经过长时期的积累而成的，并不是一人一时的作品。可能到文王、周公的时期，《易经》成了跟现在流传下来的差不多那样的定型。但是，

它不是文王、周公一两个人的作品。〔冯友兰：《〈易经〉的哲学思想》《文汇报》一九六一年三月七日 虽认为不是文王、周公一两人的作品，但却认为成于文王、周公时期。实质上是承司马迁观点，只是说法有差别而已；或认为“《易经》卦、爻辞是编纂成的，有编者，姓名失传，可能是周王室的一位太卜或筮人，即《周礼·春官·宗伯》所说‘掌三易，的人。编纂时间约在西周中后期。”（李镜池：《关于周易的性质和它的哲学思想》载《光明日报》一九六一年七月十四、二十一日 把《周易》编纂的时间确定在西周的中后期，自然否定了司马迁伏羲作八卦，文王重卦的论断。

综上所述：（1）自战国秦汉以来，对《周易》的时代和作者就说法岐异；

（2）自司马迁肯定伏羲画卦，文王演为六十四卦，孔子作“十翼”以后，便成为一种权威说法。经孔颖达在《周易正义》的宣扬，“孔子作十翼”（《周易正义·序》）的说法便盛行了；

（3）宋代欧阳修著《易童子问》三卷，指出《易传》“其言繁衍丛脞而乖戾”不是孔子所作，并把《易经》与《易传》分开，可说是对权威的否定；

（4）解放前，郭沫若等同志依据《易经》中所载的故事、史实、制度等否定司马迁的论断；

（5）解放后，有沿袭司马迁说法（见李景春：《周易哲学及其辩证法因素》山东人民出版社，一九六一年版

第三页 )也有不同意的。

## 二

那末,《易经》究竟是何时、何人所作?

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中指出:

“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。”<sup>①</sup>

《易经》的思想无疑是殷周之际社会存在的反映。





殷周之际,我国社会已进入奴隶社会的发展时期,由于奴隶和平民的辛勤劳动,农业、畜牧业和手工业都有了发展。许多农作物的品种是我国劳动人民从野生的植物中培育起来的。距今四千七百年前的浙江吴兴钱山漾遗址中发现了粳稻和籼稻等不同品种,还出土了耘田器和戽水、捻河泥的“千葩”等工具,耕作技术已有中耕、施肥、灌溉等。商代甲骨文中已有黍、稷(不粘的谷子)、菽、麦、稻、禾等。西周《诗经·大雅·生民》中有苳菽大

《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,第八二页,

豆)记载,比西方十九世纪种植大豆早二十九个世纪,可见,当时农作物品种繁多,生产有了发展。

殷、周之际,畜牧业也有发展,人们已经饲养有猪、羊、牛、马、鸡、犬等家禽家畜。在钱山漾遗址中已发现有养蚕,商代的蚕桑业已有较大发展,这是我国人民的重要发明。

农业和畜牧业的发展,促使了手工业的发展。距今约五千年前的仰韶文化时期就已发现有彩陶;四千年前的龙山文化时期已有快轮制陶技术,制成的黑陶表面光亮,称为蛋壳陶。商代,名贵的白陶不仅形制、就连花纹也和青铜器一样精美。而安阳小屯出土的商代青釉器,是经过  $1200^{\circ}\text{C}$  高温焙烧而成的,表面施釉,吸水性低,质地坚硬,其胎质和釉的化学成分同宋、明的瓷器相接近。商代的青铜冶铸技术已达到相当高的水平,不仅制作精美,而且体形宏伟,技术已相当复杂。根据河南偃师二里头出土的商代青铜器的研究说明当时已采用“多合范”。湖南宁乡洩山出土的商代“四羊尊”可能已采用“失腊铸法”。河南安阳武官村出土的商代的司母戊方鼎竟重八百七十五公斤。河北藁城出土了商代的铁刃青铜钺等兵器,刃部是经锻打的陨铁薄片,说明技术的发展。

在手工业发展的基础上,有可能为农业生产制作工具,甲骨文中有“或”“这可能是牛耕的出现,则耕头“或”可能是青铜器。其他如建筑工程、

纺织等也相当发展，商代已有城市、宫殿、宗庙等建筑，而丝麻的织品其细密度可与现代细布相当。西周初期已有斜纹提花织品，说明在殷周之际已有原始的提花机。

生产的发展，也使当时的科学技术有了显著的发展。首先是天文学的发展，它为农牧业生产定季节起了重要作用。商代甲骨文中已有世界上最早关于日、月食的记载。且已采用干支记日，并在历法中规定了闰月（“十三月”），西周时我国已用圭表观测日影来定季节、刻漏以记时了。同时，算学也有了发展，商代甲骨文中已采用十进制来记数，最大的数为三万。并已掌握了自然数的简单运数和运用倍数。这就为《易经》科学思维的萌芽提供了现实基础。因而，在殷、周之际出现《易经》科学思维的萌芽是不奇怪的，是与当时社会生产的发展和科学技术的水平相适应的。

当然，仅仅是这样论证，还不足以确定《易经》的时代，我们还可以从《易经》卦、爻辞本身，找到其时代的内证。

首先，从《易经》卦、爻辞中所记载的故事来确定其时代和作者，乃是最有力的证据。

#### 1. 王亥丧牛羊于易的故事：

“丧羊于易，无悔”（《大壮·六五》爻辞）

“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。”

（《旅·上九》爻辞）

《易经》这两条爻辞，记载了殷先王亥的事迹，但这



个事迹，即使是较早的《象传》作者，也搞不清楚了。他说：“丧羊于易，位不当也。”或说：“丧牛于易，终莫之闻也。”前者只是从卦位上进行解释；后者又不知所云，使人摸不着头脑。后来，王弼和朱熹作注，也不明白其本义。王弼说：“羊壮也，必丧其年，失其所居也。能丧壮于易，不于险难，故得无悔。”“丧牛于易，不在于难。”（王弼：《周易注》）可说是望文附会。朱熹说：“易，容易之易，言忽然不觉其亡（忘）也，或作疆场之场，亦通，《汉书》·食货志》场作易。”（朱熹：《周易注》卷二）更觉牵强。在这里，他们一方面把“易”错解为难易之易（王弼）或容易之易（朱熹），或疆场之场，而根本不知是国名；另一方面，他们不明白这两条爻辞所含的典故。因此无法理解爻辞的本义。

王国维依据甲骨文中殷人祭祀王亥的记录，确定王亥是殷先王。顾颉刚先生又根据王国维关于王亥的探讨，确定这二条爻辞是指王亥而言的。从古文献中可以看到：

“辛巳卜贞，王往亥，上甲，即于河。”（《佚》八六八）

“有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易，河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。”（《山海经·大荒东经》）

“贞于王亥，羣年。”（《前》一、一）

“贞出于王亥。”（《后》下九）

“殷王子亥，宾于有易而淫焉，有易之君緡臣杀而放之。是故殷主甲微假师于河伯，以伐有易，克之，逐杀其

君臣也。”(王国维：《古本竹书纪年辑校》)

“该秉季德，厥父是臧。胡终弊于有扈，牧夫牛羊？……恒秉季德，焉得夫朴牛？何往营班禄，不但还来？……何繁鸟萃棘，负子肆情？”(《楚辞·天问》)

“王冰作服牛。”(《吕氏春秋·勿躬篇》)

“胲作服牛。”(《世本·作篇》)

王佳亥，丁山先生说即王亥(见《商周史料考证》第二一页)。王冰，王国维在《殷卜辞中所见先公先王考》中认为，冰“篆文𠂔作与亥字相似，王冰亦王亥之讹。”(见《观堂集林》卷九)这里可以窥见：(1)《大荒东经》的“王亥”，《古本竹书纪年》的“殷王子亥”，《吕氏春秋》的“王冰”，《世本·作篇》的“胲”即是王亥；(2)仆牛、朴牛、牧牛羊、服牛，都是指牧畜牛羊，似说“服牛羊”这件事是由王亥开始的，与相土作乘马相似；(3)《大荒东经》和《古本竹书纪年》的“有易”，《天问》的“有扈”，即是一国。“古狄”、“易”音同而通，如《史记·殷本纪》帝誉妃“简狄”，《索隐》：“狄，旧本作易。”因此，有狄即有易，亦即有扈。这就是说，殷先王亥在有易(狄族)旅居，从事于牧畜业的“服牛”、“牧羊”。第一次，虽丧羊于易，但并不因此而困厄或危险；第二次丧牛于易时，由于王亥被有易国王豷臣所杀，所以说“凶”。

至于王亥被杀的原因，记载却有异辞：或说“宾于有易而淫焉，有易之君豷臣杀而放之。”此“淫”可能是指男女之事，也可能是指贪婪放恣而被杀；或说“有易杀

王亥，取仆牛”，则是有易国君为夺取王亥的财产而被杀。不管是什么原因，但都说明商、狄二族曾经发生过一次严重的斗争。

李镜池先生在《周易探源》中不同意《易经》这二条爻辞是指王亥的事迹。他说：“《周易》两次记丧羊丧牛于易的故事 就是指太王（古公亶父）被狄（易）人入侵逼去邠迁岐说的。”（《周易筮辞续考》《周易探源》中华书局一九七八年版 第九八页）又说：“《易》爻辞之易 我以为即是狄，是鬼方的一族，丧羊牛于易，以属于周人之故事为当，不必附会于王亥也。”（《周易筮辞续考》《周易探源》中华书局一九七八年版，第九七页。）

李先生依以立论的根据是《孟子·梁惠王篇下》。这段话是这样的：“昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉。非择而取之，不得已也。”昔者大王居邠 狄人侵之，事之以皮币，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉 不得免焉。”如果说《易经》所载丧牛羊于易是指周初古公亶父的事，那末，就必须解决：（1）《孟子·梁惠王下》载狄人侵入，事之以皮币、犬马、珠玉，唯不及牛羊。李先生说：“既然事之以皮币、犬马、珠玉，难道不事之以牛羊吗？”（《周易筮辞续考》《周易探源》中华书局一九七八年版，第九八页）这，作为推测之词是可以的，作为实证则缺乏力量；（2）《旅》上九爻辞：“旅人先笑后号咷”，《释文》：“旅 羈旅也”。孔颖达疏：“旅者寄客之名，羈旅之称，失其本居而寄他方谓之旅。”

是说有人客居他方，先得意大笑，后号咷大哭，这于王亥侨居有易的事迹相符，而于古公亶父去邠迁岐不符。

太王本居邠，而不是旅居邠，避狄人侵入而迁岐，岐则是失其本居后而迁的“他方”，但迁岐后并没记载丧犬马、珠玉、牛羊的事；③如果说《孟子》清楚地记载丧牛羊之事是古公亶父，那末比《孟子》早的《象》、《彖》作者也应该知道这个史实了，为何《象传》作者丝毫没有揭露这个事迹呢？可见，李先生此说比较牵强。

## 2. 高宗伐鬼方的故事：

“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。”（《既济·九三》爻辞）

“贞吉悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。”（《未济·九四》爻辞）

据记载，高宗就是殷王武丁，是帝小乙之子，盘庚之侄。卜辞记载：“己酉卜 丙贞 鬼方易，[亡] 𠄎。五月。”

（《甲编》三三四三）这是武丁伐鬼方的记载。《象传》说：“三年克之 惫也”。惫是疲劳的意思，又说：“贞吉悔亡 志行也。”是望“有赏于大国”之文而生志得意满之义，而于高宗究竟是何人，并未解决。不过，汉代注易家，却指出是殷王武丁。《周易集解》引虞翻说：“高宗殷王武丁 鬼方国名。”又引干宝：“高宗殷中兴之君 鬼北方国也。”①高宗的事迹，《尚书》、《诗经》、《国语》、《论语》、《礼

丁山认为“高宗伐鬼方”高宗是“武乙”，传伪为武丁。（见《商周史料考证》龙门联合书局一九六〇年版，第七八页）。

记》、《史记》等都有所记载；“鬼方”据王国维《鬼方昆夷攸考》中认为：“鬼方之名，《易》、《诗》作鬼，然古金文作𩇑，或作𩇒。……二字不同，皆为古文畏字，……鬼方之名，当作畏方。”（《观堂集林》卷十三）即后来的獯鬻、𩇑狁、昆夷、秦汉时称为匈奴。

尽管虞翻和干宝讲了高宗即武丁，但由于没说清楚高宗伐鬼方的事迹，所以后来的王弼和朱熹也没有说明白这个问题。王弼说：“处既济之时，居文明之终，履得其位，是居衰而未能济者也。故伐鬼方，三年乃克。”又说，“处未济之时，而出险难之上；居文明之初，体乎刚质，以近至尊。……其志得行，靡禁其威，伐鬼方者，兴衰之徵也。……五居尊以柔，体乎文明之盛，不夺物功者也，故以大国赏之也。”完全是望文生义，空谈义理，而于高宗和伐鬼方之事则没有涉及。朱熹说：“既济之时，以刚居刚，高宗伐鬼方之象也。三年克之，言其久而后克，戒占者不可轻动之意，小人勿用。”也是空谈臆解，与《易》本义不相干。

至于高宗伐鬼方的事迹 根据《诗经》和《古本竹书纪年》的记载，我们大体上可看出其轮廓。“武丁三十二年伐鬼方，次于荆，三十四年，王师克鬼方，氏羌来宾。”（《古本竹书纪年》）这就是高宗伐鬼方的简单记述。从三十二年到三十四年，恰好三年。三十三年征伐荆楚，大概是为了打破鬼方和荆楚的联盟。“挾彼殷武，奋伐荆楚。采入其阻，哀荆之旅。有截其所，汤孙之绪。维女荆楚，

居国南乡。昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王。”（《诗经·殷武》）《毛传》：“殷武 殷王武丁也。”诗中赞美了武丁征伐荆的战绩，此荆显然是南方荆楚之荆。高亨说：“荆当是西北地名，非荆楚之荆也”（《周易古今注》卷四），恐怕非是。我们按照《国语·郑语》、《世本》、《大戴礼记·帝系篇》、《史记·楚世家》记载 楚是，项曾孙陆终的后裔，陆终娶鬼方之妹女隤<sup>①</sup>，生子六，楚祖季连是最小的一个。可见楚与鬼方为姻族，高宗伐荆楚，无疑是同鬼方的战争联系在一起的。

### 3. 帝乙归妹的故事：

“帝乙归妹以祉 元吉。”（《泰·六五》爻辞）

“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”（《归妹·六五》爻辞）

帝乙 据《左传》哀公九年记载：“微子启 帝乙之元子也。”启是纣的兄长 帝乙即纣父；“归”虞翻说：“归 嫁也”；“妹”王注：“妹者小女之称也。”就是帝乙出嫁其小女的事。本来这两条爻辞的含义是很清楚的。但是《象传》说：“以祉元吉 中以行愿也。”又说：“帝乙归妹 不如其娣之袂良也 其位在中 以贵行也。”含糊其词 晦涩暧昧。

那末，帝乙把他的小女嫁给谁呢？两条爻辞没有说，

<sup>①</sup>隤或作嬭，与隤、鬼为一字，《国语·郑语》说：“史伯告郑桓公云：‘当成周者，西有虞、虢、晋、隤、霍、扬、魏、芮。’”王国维说：“案《春秋左传》凡狄女称隤氏。”“春秋隤姓，诸狄之祖也”，《郑语》所说隤国，指晋西北诸族。

但据《诗经·大明》说：“文王初载，天作之合，在洽之阳，在渭之涘，文王嘉止，大邦有子。大邦有子，俾天之妹，文定厥祥，亲迎于渭，造舟为梁，不显其光。有命自天，命此文王，于周于京，缵女维莘，长子维行，笃生武王。保右命尔，变伐大商。”周从太王“实始翦商”（《诗经·鲁颂·閟宫》）以来，商用和亲的办法来缓和商与周之间的矛盾，帝乙与文王几乎生当同时，从当时周人称商为“大邦”自称为“小邦”来看，帝乙嫁女于文王是有可能的。这就是说商王的女儿，象天上的少女一样，周隆重地迎亲于渭；续娶莘氏的长女，生了武王。由于天命的保佑而伐商。

#### 4. 康侯用锡马蕃庶的故事：

“晋康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”（《晋·卦辞》）

根据顾颉刚的考证，是为康叔封，《康侯鼎铭》：“康侯𠂔作宝尊”。𠂔即《说文》的𠂔与封通。《左传》定公四年记载：“武王之母弟八人，周公为太宰，康叔为司寇，聃季为司空，五叔无官。”《史记·周本纪》记载：“颇收殷余民，以封武王少弟，封为卫康叔。”《尚书·康诰》记载：“王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。”《世本·居篇》：“康叔居康，从康徙卫”<sup>②</sup>。可见，康侯𠂔即康叔封，为武王之弟，

① 《尚书·顾命》：“皇天改大邦殷之命。”另《尚书·大诰》：“兴我小邦周。”

② 《世本》是司马迁作《史记》时所依据的书之一，后失佚。清代王漠的《汉魏遗书钞》、孙冯翼的《问经堂丛书》、陈其荣的《槐庐丛书》，秦加谟的《世本辑补》、张澎的《二酉堂丛书》、雷学淇的《斠补丛书》、茆泮林的《十种古逸书》，都有辑本。

为周司寇，初封于康，徙于卫，故称康叔或康侯。<sup>①</sup>但是《易传》作者根本不以“康侯”为人名，《彖传》说：“晋进也 明出地上 顺而丽乎大明 柔进而上行。”《象传》说：“明出地上 晋 君子以自昭明德。”《彖》、《象》作者都以《晋卦》上离(☲)下坤(☷)坤为地 离为明 故说“明出地上”坤为顺 离为日 所以说“顺而丽乎大明”，晋(䷢)而观(䷢)来 四进居五 所以说“柔进而上行”。既然《晋卦》的卦象为“明出地上”君子应自强不息 所以说“君子以自昭明德”。这即是《大学》“明明德”的意思。这种虚拟臆断 实与“康侯”为康叔封风马牛不相及。王弼《周易注》企图补《彖》、《象》没有解“康”字之不足 他说：“康，美之名也，顺以著明，臣之道也。”这就未免望文生义了！看来，《彖》、《象》作者已完全不理解《晋卦》卦辞的原义了。

既然“康侯”是康叔封 则“用锡马蕃庶 昼日三接”是指什么呢？顾颉刚先生没有进一步说明这个历史事件，平心先生却说是唐叔虞曾在成王领导下参与了灭唐战

平心以康侯同“晋”卦无关系，而根据汉焦延寿的《易林》认为康侯是唐叔，唐叔是武王儿子，封于唐，故名唐叔。《易林》随之恒的咏史诗：“齐姜叔子，天文在位；实沈参墟，封为康侯。”这是其根据之一，之二是，唐与康同从庚声，二字相通，故唐叔即康叔。（见《〈周易〉史事索隐》《历史研究》一九六三年，第一期）我以为这种说法比较牵强。且在先秦的史籍《左传》、《国语》、《逸周书》、《墨子》等书都叫唐叔 而无唐叔即康叔的记载；在《史记》、《说苑》、《水经注》中以唐叔为唐叔虞，也无唐叔即康叔的记载。



争<sup>①</sup>。然而，《左传》只说成王灭唐而无唐叔参加的记载。《史记·晋世家》也以唐叔未参加灭唐之役。我认为，这则卦辞是说康侯参加了由周公旦率领的平定蔡叔、管叔联合殷遗民武庚禄义的反叛战争。《史记·卫康叔世家》说：“周公旦以成王命，兴师伐殷，杀武庚禄义、管叔放蔡叔。”正因为卫康叔参加了平叛战争，因此，“以武庚殷余民封康叔为卫君，居河淇间故商墟。”（《史记·卫康叔世家》）

“锡马蕃庶”的“锡”犹“献”，《尚书·禹贡》：“禹锡玄珪，告厥成功。”又《召诰》：“大保乃以庶邦冢君出取币，乃复入锡周公。”“锡”有“献”义。古代上赏下称“锡”，下贡上也称“锡”，不似后来有分别。“接”与“捷”通，《礼记·内则》：“接以太牢。”郑玄注：“接读为捷。”《左传》文公十四年《经》：“晋人纳捷菑于邾。”《公羊传》经“捷”作“接”。《经典释文》：“接，郑音捷，胜也。”这就是说，康叔在平定蔡叔、管叔、武庚等的反叛中，一日三捷，俘马

平心在《〈周易〉史事索隐》中认为是唐叔参加了成王领导的灭唐战争。

《左传》只说成王灭唐而无唐叔参加的记载。《史记·晋世家》记载：“周公诛灭唐，成王与叔虞戏，削桐叶为珪，以与叔虞。曰：‘以此封若。’史佚因请择日立叔虞。成王曰：‘吾与之戏尔。’史佚曰：‘天子无戏言，言则史书之，礼成之，乐歌之。’于是，遂封叔虞于唐，唐在河汾之东，方百里，故曰唐叔虞。”唐叔虞是周武王的儿子，成王的弟弟。而康叔封为武王之弟，唐叔虞之叔父。唐叔虞既为桐叶之戏的孩子，怎么参加灭唐战争？

很多，以献于成王。可是，《彖传》作者根本不明白康叔参加平定蔡叔、武庚等反叛之史事，而只说：“是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也。”王弼则说：“柔进而上行，物所与也，故得锡马而蕃庶。以讼受服，则终朝三褫，柔进受宠，则一昼三接也。”《《周易注》朱熹则解释：“锡马蕃庶，昼日三接，言多受大赐，而显被亲礼也。”《《周易注》卷二 王、朱都训“锡”为“赐”，“蕃庶”为“蕃息”，“接”为“接见之”“接”这显然是望文生训，与《晋卦》卦辞的本意不符。李镜池虽认为康侯是卫侯康叔，而与王、朱的解释不同，但对“锡马蕃庶，昼日三接”的解释，基本上继承了王、朱的观点，而不认为康叔参加平定蔡叔、管叔与武庚的反叛战争。他说：“他（指康侯）所以能够把所赐的马蕃殖起来，由于他善于饲养。‘接’有交接或接近的意思，这是说他每天要照料几次他的马。要增加生产，就得善于管理。”《《关于周易的性质和它的哲学思想》《周易探源》第一五七页 恐怕未妥。

除上四事外，又如：“箕子之明夷，利贞。”（《明夷·六五爻辞》）《周易集解》引马融说：“箕子纣之诸父”即为殷末时人；另“王用亨于岐山，吉，无咎。”（《升·六四爻辞》）“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”（《随·上六爻辞》）一般认为，这二条是记文王的故事。上条是说文王亨祭于岐山，下条是指文王被纣囚于羑里的事。《左传》襄公三十一年记载：“纣囚文王七年，诸侯皆从之囚，纣于是乎惧而归之。”文王被放归以后，亨祭于西山。

上述可见：(1)从殷先王亥丧牛羊于易，殷高宗伐鬼方，帝乙嫁女于文王，文王被拘系于羑里以至康侯锡马蕃庶，记载了商初到周初的历史事件。据此，我们大体上可以断定《易经》卦爻辞成书于康侯时的西周前期；

(2)既然《易经》卦爻辞记录了文王被囚羑里，及其被释放以后亨祭于西山的事实，而知文王囚羑里作卦爻辞为不确；

(3)特别是《易经》记载了康侯参加平定武庚、管叔蔡叔之乱的事，这是发生在文王、乃至武王死后。当然文王不可能记载，这是常识，那末，文王演周易之说则就靠不住。

其次从《易经》卦、爻辞中所运用的语言来确定其时代和作者，也是一个重要的佐证。

《易经》语言虽然晦涩诘谯、古奥难懂，但它是客观时代生活的反映，它随着时代生活的发展而不断丰富。在时代生活前进的过程中，又不断发展，新的辞汇源源涌现，旧的辞汇逐渐抛弃。因此，不同的语言特点，反映了不同的时代特征。

《易经》卦、爻辞中有类似“比”“兴”诗歌的体裁。例如：

“明夷于飞，垂其翼。

君子于行，三日不食。”《《明夷·初九》爻辞把它译成现代语是：

鸣鵀在天空飞翔①，搭拉着翅膀以求食。

君子在外地旅行，常常是挨饿不得食。

这是一首“比”兴”诗歌，它以鸣鵀“垂其翼”来比拟君子旅行于外，三天不得食而受饥挨饿的形象，这就是“以彼物比此物”的意思，又“翼”与“食”同韵相叶，是首韵文。

把这首诗与《诗经》中的诗放在一起，简直不能分辨：

“鸿雁于飞，肃肃其羽。

之子于征，劬劳于野。”（《诗·小雅·鸿雁》）

“燕燕于飞，差池其羽。

之子于归，远送于野。”（《诗·邶风·燕燕》）

“食庚于飞，熠熠其羽。

之子于归，皇驳其马。”（《诗·豳风·东山》）

从内容到语言结构和辞汇运用以及表现手法都很相似，可看作同类的诗歌。即使是第二句三个字，这种形式，《诗经》中也不乏其类，如“交交黄鸟，止于桑。谁从穆公，子车仲行。”（《诗·秦风·黄鸟》）

“明夷于飞”，可说是一首“兴而比之”的好诗。

又如：

“鸣鹤在阴，其子和之。

我有好爵，吾与尔靡之。”（《中孚·九二》爻辞）

把它译成现代语是：

“明”借为“鸣”，声同而义通。《文选》陆机《乐府·长安有狭邪行》：“欲鸣当及晨”，李注：“《春秋考异》记曰：‘鸡应旦明’，明与鸣同，古字通也。”“夷”疑为“鵀”，《说文》：“鵀，胡污泽也。从鸟，夷声。”从李镜池说。

鸣鹤在优静的地方，你唱我和。

我存有很好的美酒，与你共醉。①

诗中以鸣鹤的你唱我和来兴起它所要说的“我有好爵，吾与尔靡之”的话，这就是触景生情，“托物起兴”。又“和”、“爵”、“靡”古音相叶，也就是“以事继其声”的意思。

它与《诗经》相比较，也很相类：

“鹤鸣于九臯，声闻于野。

鱼潜在渊，或在于诸。

乐彼之园，爰有树檀。”（《诗·小雅·鹤鸣》）

“蔣兮蔣兮，风其吹女。

叔兮伯兮，倡予和女。”（《诗·郑风·蔣兮》）

“鸣鹤在阴”犹如“鹤鸣于九臯”；其子和之”犹如倡予和女”。朱熹说：“凡诗之所谓风者，多出于里巷歌谣之作，所谓男女相与咏歌，各言其情者也。”（《诗集传序》）《朱文公文集》卷七十六“男女言情之作确实是‘风’诗的主要内容。如果说“鸣鹤在阴，其子和之”，是一雌一雄的鹤在唱和，由此而比兴“吾与尔”是一对青年男女情人，在和谐地一唱一和，不是很有诗意的吗？

上述可以得到这样的认识：

（1）《易经》卦爻辞中的比兴诗歌，虽相类于《诗经》中的风雅，但也有所不同：《易》内容简单而语言简古质朴，《诗》内容丰富而语言流畅圆润。这固然与《易》为筮书的性质和要求分不开，然主要是由于时代的不同。从

“靡”，《释文》：“韩诗云：共也。”《周易集解》引虞翻也说：“靡，共也。”

《易经》的繇借为谣到《诗》的民谣反映了诗歌的发展过程，就此而言，《易经》的短繇可说是诗经民谣的前身，可知《易经》比《诗经》要早。退一步说即使说《易经》的短繇与《诗经》的风雅同时，则风、雅约产生在西周到东周之际，反映着这个时期的社会面貌以及人们在与自然斗争、阶级斗争中的客观状况，那末，《易经》中比兴诗歌的产生，也应与《诗经》的风、雅相当；

(2) 这种比兴诗歌，在商代的卜辞中是少见或不见的。由此而确定伏羲作八卦、文王演周易为不足信；

(3) 从《易经》卦、爻辞中有筮辞和韵文诗歌等不统一的文体来看，《易经》卦、爻辞并非一时一人之作，它是由卜官、太卜等在不断占筮过程中，积累了大量占筮资料，又经过他们的概括、提炼和初步抽象，而大体上成为今流传的本子。

据上所考，《易经》并不是象司马迁所说“伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻”，它反映了商、周的社会面貌，成书于西周前期，是由太卜、卜官编纂而成的，并非出自一人之手。

### 三

《易经》的性质我认为是一部占筮书。但对此一直有不同的看法：或说《易经》是为武王伐纣作舆论准备。

“周武王所领导的战争是当时人民解放战争，而这个战争所以能够发动，是由《周易》哲学的作者文王所准备、

所培育的。”(李景春：《周易哲学的时代及其性质》载《文汇报》一九六一年二月二十八日)或说“《周易》基本上是用诂籀文体和卜筮外形写成的一部特殊史书”。(平心：《关于〈周易〉的性质历史内容和制作时代》载《学术月刊》一九六三年第七期)或说：“《周易》不仅是在中国古代的一部最早的有系统的哲学著作，而且也是在世界最早的有系统的哲学著作之一。”(李景春：《周易哲学及其辩证法因素》山东人民出版社版，第二二页。)

当然，由于《易经》在一定程度上反映了商、周时期的社会矛盾，反映了商周时各国间的面貌和斗争。在当时的思想领域产生过影响，也保存了周民族早期的历史资料。但它决不是阐述周武王伐商纣的所谓“人民解放战争”的理论著作或“有系统的哲学著作”，也不是真正的史书。尽管明清以来，“《六经》皆史”说颇为流行。王守仁曾说：“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，《五经》亦史。”“《易》是庖牺氏之史，《书》是尧舜以下之史，《礼》、《乐》是三代之史。”(《传习录·上》)《王文成公全书》卷一章学诚则认为“《六经》皆先王之政典也”(《文史通义·易教》)政典即史。龚自珍也说：“夫《六经》者周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也；《书》也者，记言之史也；《春秋》也者，记动之书也……”(《古史钩沈论二》)《龚自珍全集》中华书局一九五九年版第二一页)但它毕竟是一部经编纂者初步整理、概括、排比，并寓有作者思想的筮书，是供占筮用

的。

《易经》作为占筮书，这是由当时社会生产发展的水平决定的。在我国殷周之时，生产力和科学知识水平都很低下。人们对于外界自然的变异以及天灾、病丧等既不理解，也无力抗拒。于是，就产生了这样一种观念，似乎他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死后离开肉体的灵魂的活动。这样就产生了鬼、神和灵魂不死的观念。

恩格斯说：

“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。”<sup>①</sup>

在我国原始的宗教观念中，首先被反映的是自然力的崇拜，如山神、水神、火神、龙神、虎神等，并以此为其部落的名称：黄帝少典之族有熊氏（谯周：《古史考》）神农先族神龙氏（皇甫谧：《帝王世纪》）尧之先族有骆氏（同上）舜之先族穷蝉氏（《史记·五帝本纪》）。

随着社会的发展，宗教观念也发生演变，人们赋予自然力以人格化。于是，自然力的崇拜便慢慢向社会力崇拜过渡。因此，便出现了各种兽身人面或鸟喙人面的神，“庖牺氏、女娲氏、神龙氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻。”（《列子·黄帝》）这样祖先神的崇拜便出现了，

<sup>①</sup> 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》，第四卷，第二五〇页。



从卜辞中可以看到：

“贞成保我田。”(《乙编》六三九八)

“大甲其𠬪我年。”(《文录》二七二)

“乙保黍年。”(《乙编》七七八一)

“贞又(佑)于父庚 贞又(佑)于父辛。”(《戠》页 7)

这里的“贞”、“大甲”、“乙”都是指祖先神。

但随着地上殷王朝统一奴隶制国家的建立和发展，天上的统一的神权也出现了，因而便产生了至上神，叫做“帝”或“上帝”。殷末周初也叫做“天”。殷统治者把自己说成是至上神——“帝”或“天”的代表，他被受命统治地上的臣属和奴隶。凡风霜雨雪，年成丰歉，战争胜败，筑城建都，官吏任免等等，都要通过占卜，乞灵上帝，以断吉凶休咎。人们把占卜的结果刻记在甲骨与兽骨上，这就是后来发掘出来的甲骨文，或称卜辞。周继殷制，在宗教迷信思想方面基本上因袭于殷。“帝”、“天命”在周人的心目中有着一不可动摇的绝对的权威：

“已！予惟小子，不敢替（僭）上帝命，天休于宁王，兴我小邦周。”(《尚书·大诰》)

“我西土惟时怙冒，闻于上帝，帝休；天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民。”(《尚书·康诰》)

“尔殷多士，今惟我周王丕灵承帝事，有命曰割殷，告勅于帝。”(《尚书·多士》)

“弗吊，天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。”  
(《尚书·君奭》)

“有周不显 帝命不时。文王陟降 在帝左右。”(《诗经·大雅·文王》)

“有命自天 命此文王。……保右命尔 變伐大商。”(《诗经·大雅·大明》)

“丕显文王 受天有大命。”(《大盂鼎》)

周人在“天命不易”或“天命不僭”的情况下，认为人间的一切都受“帝”、“天”的安排和支配。周人不仅把自己反殷建国看成是受自“上帝”、“天”的命令，而且把国家大事、日常生活，也都向“帝”、“天”筮问，以知吉凶，以定行祗。于是，卜与筮就成为沟通天人之间信息的唯一途径。这种卜筮经事实的检验，记录下来，日积月累，由卜官整理、编纂而成为《易经》，作为以后占筮的参考和依据。在这个特定历史条件、特定思想支配下所产生的《易经》，无疑带有它时代的特征和思想的烙印。这也就决定了《易经》这部书的性质：

首先，殷末周初存在着卜筮活动的事实。《尚书·周书》记载：“七稽疑 择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克、曰贞、曰悔，凡七、卜五，占用二，衍忒。”(《尚书·洪范》)

“天惟丧殷，……予曷其极卜，敢弗于从，率宁人有指疆土，矧今卜并吉，肆朕诞以尔东征。天命不僭，卜陈惟若兹。”(《尚书·周书·大诰》)

《周礼》也记载：“凡国之大事 先筮 同筮 而后卜，上春相筮，凡国事共筮。”(《春官·宗伯》)

由于龟甲之来源不易<sup>①</sup>，周时占筮就流行了，于是便出现了龟卜和占筮并用的情况。《洪范》说：“立时人作卜筮，三人占，则从二人之言。汝则有大有疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。”这里“龟从”、“筮从”，即是卜与筮并用的反映<sup>②</sup>。到西周中叶，占筮则更普遍了。

其次，周人占筮的内容是非常广泛的，上至国家大事，下至生活小事，皆筮问“帝”或“天”。《周礼·春官》记载：“占人，掌三《三》之法，一三《三》以八《八》筮八《八》颂，以八《八》卦占三《三》之八《八》故，以八《八》视《八》吉凶。”所谓“八故”就是对八事的占筮。“以邦事作龟之八命，一曰征，二曰象，三曰与，四曰谋，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。”这就是说：(1)战争征伐，(2)风云灾变，(3)与人以物，(4)策划谋议，(5)事成与否，(6)来到与否，(7)降雨与否，(8)病愈与否。事无大小，都要筮问。如以今本《易经》卦、爻辞的内容来分类，基本上也不外乎以上八个方面，如战争、行旅、祭祀、渔猎、牧畜、婚媾、疾病、灾异等：

“用行师，终有大败，以其国君，凶。至于十年不

①《易经》《损·六五爻辞》和《益·六二爻辞》都记载：“或锡之十朋之龟，弗克违。”可见，龟甲很贵。

当时记载卜筮并用的史料很多，如“卜筮偕止”（《诗·小雅·杕杜》），  
“尔卜尔筮”（《诗·卫风·氓》）；卜官亦是一身两任，“卜偃卜之，筮之。”（《左传》僖公二十五年）

克征。”①(《复·上六》爻辞是就征伐说的；

“小往大来，吉亨。”(《泰·卦辞》是说行旅；

“困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。”(《困·九二》爻辞)是说祭祀；

“田获三狐，得黄矢。贞吉。”(《解·九二》爻辞)是说渔猎；

“畜牝牛，吉。”(《离·卦辞》是说牧畜；

“屯如，逴如，乘马班如，匪寇，婚媾。”(《屯·六二》爻辞)是说婚媾；

“贞疾，恒不死。”(《豫·六五》爻辞)是说疾病。

这些卦、爻辞都是筮问吉凶休咎的记录，也是《易经》的内容。可见，《易经》是占筮的书。

再次，《易经》成书以后，也是被作为占筮的书应用的。这可证于《左传》和《国语》。

“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观(䷓)之否(䷋)曰：‘是谓观国之光，利用宾于王。’”(见《观·六四》爻辞)此其代陈有国乎。(《左传》庄公二十二年，公元前672年)

“穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮(䷳)之八。史曰：‘是谓艮之随(䷐)，随其出也，君必速出。’姜曰：‘亡！是于《周易》曰：随，元亨，利贞，无咎。’”(见《随

王安石说：“征，行役讨伐；象，天象变动；与，有所与；谋，有所谋；果，果不；至，至不；雨，雨不；瘳，瘳不。”(《周官新义》卷十)

卦卦辞》元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事（亦见《文言传》）然故不可诬也。是以虽随无咎。”（《左传》襄公九年 公元前 564 年）

“初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇明夷（䷣）之谦（䷎），以示卜楚邱，曰：是将行，而归为子祀。……明夷之谦，明而未融，其当旦乎，故曰：为子祀。日之谦当鸟，故曰：明夷于飞；明而未融，故曰：垂其翼；象日之动，故曰：君子于行；当三在旦，故曰：三日不食；离，火也，艮，山也。离为火，火焚山，山败，于人为言，败言为谗，故曰：有攸往，主人有言。（见《明夷·初九》爻辞：‘明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言’）。（《左传》昭公五年，公元前 536 年）

“卫襄公夫人姜氏，无子，嬖人嬖始生孟縶。……孔成子以《周易》筮之，曰：元尚享卫国，主其社稷，遇屯（䷂）又曰：余尚立縶，尚克嘉之，遇屯之比（䷇）。以示史朝。史朝曰：元亨（见《屯卦卦辞》）又何疑焉。成子曰：非长之谓乎？对曰：康叔名之，可谓长矣。孟非人也，将不列于宗，不可谓长。且其繇曰：‘利建侯（见《屯·初九》爻辞）’（《左传》昭公七年 公元前 534 年）

“晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。……阳虎以《周易》筮之，遇泰（䷊）之熏（䷱），曰：宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。宋郑，甥舅

也。祉禄也 若帝乙之元子 归妹而有吉禄 见《泰·六五》爻辞：“帝乙归妹 以祉元吉”）”（《左传》哀公九年 公元前 485 年）

“公子亲筮之，曰：‘尚得晋国，，得贞屯（䷂）悔豫（䷏），皆八也。筮史占之，皆曰：‘不吉 闭而不通 爻无为也。’司空季子曰：‘吉 是在《周易》 皆利建侯，……其繇曰：元亨、利贞。勿用有故往，利建侯（见《屯卦卦辞》），……其繇曰 利建侯行师（见《豫卦卦辞》），居乐出咸之谓也。是二者 得国之卦也。’”（《国语·晋语》）

在这里，一方面，《左》、《国》都提到以《周易》‘筮之’，可见《周易》是作为占筮书被引用的 也可见这时《周易》已编纂成书 认为《周易》成书于战国 或在《左传》之后，是站不住的 另一方面，《左》、《国》中引用的《周易》卦、爻辞，基本与今本《周易》相符，当然也有出入的，而证今本《周易》即是古代的筮书。

第四，《易经》之所以说是占筮的书，还可以在《易经》卦、爻辞中找到内证：

“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告 再三渎，渎则不告 利贞。”（《蒙卦卦辞》）

“比，吉。原筮元〔亨〕 永贞无咎。不宁方来 后夫凶。”（《比卦卦辞》）

“巽在床下，用史巫纷若吉，无咎。”（《巽·九二》爻辞）

“童蒙”之“蒙”即为“矇”，古通用，《说文》：“矇，童矇也。”即年幼无知的意思。“渎”疑为黠，《说文》：“黠，握持垢也。从黑，卖声。易曰：‘再三黠，’可见‘渎’即‘黠’，《广雅·释詁》：“黠，狎也。”方”犹“邦”也，《诗·荡》：“覃及鬼方”，《诗·抑》：“用遏蛮方。”这里“方”即有“邦”的意思，“不宁方”即不安宁的邦。“巽”，《杂卦传》说：“𪚩伏也。”《说文》：“𪚩，二部也。巽从此。”甲骨文 𪚩 作 𪚩（见《龟甲兽骨文字》卷一 第二十四叶）作 𪚩（《前编》卷六 第五叶）象二人跪伏状。这就是说，（1）年幼而无知的童蒙求我，不是我去求童蒙，此“我”显然是占筮者之自称。在这里，筮者用第一人称，而不用二、三人称，可推知《易经》就是卜官根据筮问的记录汇编而成，故还保留着第一人称的卦爻辞，而称文王为第三人称，而不用第一人称。如“王用亨于西山。”（《随·上六》爻辞）“王用亨于岐山。”（《升·六四》爻辞）这亦可证《易经》非文王所作；（2）人们第一次求筮，叫“初筮”，筮者告以初筮的吉凶祸福，如果不相信，再三求筮，那就是狎辱筮者，是对筮者的不尊敬，当然是不可以的。只要能预知吉凶祸福，人们便能避凶趋吉，免祸就福。因此，《比》卦卦辞记载，原占筮是大吉，但因为国内不安静，而推迟了去朝会的时间，结果就凶了。在这里，卜官把原筮和结果都记上了，而可见《易经》是由占筮的记录汇编的；（3）人遇怪物，惊惧而伏床下，请史巫压鬼物，除不祥，所以吉而无咎。古代史与巫的职务不分，

他们是有文化的人。这不仅在宣扬占筮的灵验，而且是占筮者对于自己的吹嘘。可见《易经》并不是“文王特意宣传其哲学思想的著作”(李景春：《周易哲学的时代及其性质》载《文汇报》一九六一年二月二十八日)而是史巫们作为占筮用的书。

《易经》虽是一部成书于西周前期和由卜官编纂而成的占筮书，但由于它反映了殷周时的社会面貌、阶级斗争、政治经济制度以及思想方面的情况，而成为研究殷、周史的珍贵史料。关于《易经》卦、爻辞所反映的思想将在各章中论述。



## 第二章 《易经》中经济思想的反映

一定社会的经济基础，是一定社会生产关系的各个方面的总和。其中包括生产资料的所有制问题、在生产中人与人之间的关系以及交换和分配关系问题。在一定社会经济基础上建立起来的上层建筑，实际上是一定的经济关系基础上形成的一定的政治关系和思想意识。政治关系便表现为政权、法制、军队、法庭、警察等等国家机器和政治制度；思想意识表现为政治、经济、道德、哲学、艺术、宗教等等社会意识形态。

恩格斯说：

“每一时代的社会经济结构形成现实基础，每一个历史时期由法律设施和政治设施以及宗教的、哲学的和其他的观点所构成的全部上层建筑，归根到底都是应由这个基础来说明的。”<sup>①</sup>

这是说，一定社会的上层建筑是表现自己时代的经济关系内容的思想、政治和法律形式。

经济思想作为上层建筑中社会意识形态之一，是占统治地位的经济关系的主张、设想、方案。这种主张、

<sup>①</sup>《反杜林论·引论》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第六六页。

设想、方案不仅直接地为经济基础辩护，而且为维护经济基础服务。它是关于社会经济关系的总观点。《易经》中包含了我国殷周之际原始的经济思想的资料。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中说：

“农业是整个古代世界的决定性的生产部门，现在它更是这样了。”<sup>①</sup>

在我国古代的《易经》中便反映了朴素的重农思想。约在相土、王亥时，畜牧业生产从原始狩猎的状态中分裂出来，这时牧畜业大概还是主要的生产部门。王国维据《竹书纪年》考订《楚辞·天问》说：“该秉季德，厥父是臧，胡终弊于有扈，牧夫牛羊？干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？”丁山先生认为“有扈”即“有易”之误（见《商周史料考证》第二一页），即是《易经》“丧羊于易”的“易”。《大壮·六五》爻辞便是记载殷先王王亥丧羊于“有易”的事迹，可证这时是牧畜业为主要生产部门的时代。但随着社会的发展，便出现了第一次社会分工，农业从畜牧业中分裂出来。这种社会分工，便为交换创造了条件。

列宁指出：

“当分工渗入公社，而社员开始各自单独生产某一种

《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一四五页。

产品并把这种产品拿到市场上出卖的时候，表现商品生产者这种物质上的孤独性的私有制就出现了。”<sup>①</sup>

随着农业的发展，农业便代替牧畜业而成为殷代的主要生产部门。殷代奴隶主统治者为巩固其统治和榨取更多的财富，对于农业生产是关心的，他们或向上帝、祖先，或向山川之神祈求雨水、丰年等。卜辞记载：

(1) “𠬪 贞：王大令众人曰：𠬪田，其受年。十一月。”(《前》七三〇二，《续》二二八五，《粹》八六六)

(2) “戊寅卜，宥贞：王往，以众黍于囿。”(《前》五、二〇二，《通》四七三)

(3) “帝令雨足年。”(《通》三六三)

(4) “东土受年 南土受年 西土受年 北土受年。”(《粹》九〇七)

(5) “庚子卜，𠬪：翌辛丑 𠬪告麦。”(《前》四、四〇、七)

(6) “贞，𠬪受年。”(《库》三〇八)

“𠬪”，《说文》：“同力也”就是协力合作的集体耕种。“年”，《说文》：“谷孰也，从禾，千声”。“禾”，《说文》：“嘉谷也”。第一条是殷王亲自命令“众人”(奴隶)进行集体耕作，获得丰年；第二条是王亲自到“囿”这个地方监督“众”种黍；第三条是向上帝求雨，以保收成；第四条是贞问东南西北等地的收成；第五条是把收成告庙；

①《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者？》，《列宁全集》第一卷，第一三三页。

第六条是贞问**始地**的收成。可见殷代统治者是重视农业生产的收成的。

周统治者继承殷的制度和思想，对于农业生产也是重视的。他们或亲自监督奴隶劳动，或视察耕作情况：

“噫嘻成王 既昭假尔 率时农夫 播厥百谷。”《诗经·周颂·噫嘻》）

“载芟载柞，其耕泽泽，千耦其耘，徂隰徂畛，侯主侯伯，侯亚侯旅，侯强侯以。”（《诗经·周颂·载芟》）

“嗟嗟臣工 敬尔在公 王厘尔成 来咨来茹。”（《诗经·周颂·臣工》）

“曾孙来止 以其妇子 饁彼南亩 田峻至喜。”（《诗经·小雅·甫田》）

“秋，大熟，未获，天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔 邦人大恐。”（《尚书·周书·金縢》）

“惟曰 若稽田 既勤敷菑 惟其陈修 为厥疆畎。”（《尚书·周书·梓材》）

周公还谆谆告诫周族的子孙要知道耕田的艰难，不要贪图舒服。“呜呼，君子所其无逸，先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依。相小人，厥父母勤劳稼穡，厥子乃不知稼穡之艰难，乃逸，乃谚，既诞。……文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。文王受命惟中身，厥享国五十年。周公曰：呜呼！继自今嗣王，则其无淫于观，于逸，于游，于田，以万民惟正之供。”（《尚书·周书·无逸》）周公说：文王不敢乐于游逸田猎，也不敢横征暴

斂。而享国五十年。以后的嗣王，都不能过于贪图逸乐，游玩田猎等，不能学纣王那样整天喝酒逸乐。周公还劝诱子孙要重视农业生产，要知道稼穡的艰难，不要重履纣王的覆辙。

由于西周对农业的重视，便规定每年国王必亲自举行‘籍田’的大礼<sup>①</sup>，不过，后来便完全成为形式，到周厉王时便废止了。

然而，殷末周初的这种社会经济关系和社会存在，不能不反映到《易经》中来。《易经》中直接提到与农业耕作有关的有二处：

“既雨既处，尚德载。”（《小畜·上九》爻辞）

“不耕获，不菑畲，则利有攸往。”（《无妄·六二》爻辞）

“尚德载”的“载”，闻一多认为应读为“菑”，是说“既雨”以后，尚需要施耕除草（第六章详论，此处从略）。当然，不耕而获，不菑而畲，虽则有利在外游玩，但荒芜了田地，而无所收获，这二条爻辞的含意是与周公在《无逸》中对周族子孙的告诫相一致的。体现了《易经》重农耕的思想。

在农耕中，除生产黍、麦等粮食外，瓜果、桑也是农耕的重要方面。《易经》记载：

“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”（《剥·上九》爻

国王在每年立春前九日起开始斋戒沐浴，表示诚意，籍田那天亲自到田里用农具拨一下土，表示亲自参加了耕作。

辞)

“以杞包瓜，含章，有陨自天。”(《姤·九五》爻辞)

“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”(《否·九五》爻辞)

“硕果”即丰硕的果实，古代以木实为果，故《说文》：“果，木实也。”草实为蓂。但今以果为草木所结之实的总名。“瓜”为瓜果，卜辞里已有果、栗、圃等字。在以农业为主要生产部门的情况下，瓜果当然是农业的产品。

“桑”李道平《周易集解纂疏》引京房注：“《典术》桑木者，箕星之精神木也，虫食叶为文章，……故云桑有衣食人之功。”桑即桑树，陆绩训“苞桑”为“丛桑”，可从。殷时卜辞里已有祭祀蚕神的记载，殷墟武官村大墓的守卫者，用戈的援面还残留着绢纹或绢帛（见郭宝钧：《一九五〇年春殷墟发拙报告》），既用绢包戈，也可用绢制衣，可见，蚕丝业的繁荣，说明当时植桑很发展，如果没有大量桑叶以供蚕食，蚕丝业是发展不起来的。甲骨文里不仅刻有虫形的蚕字，而且刻有用手采桑的象形。这样大量的桑叶生产，靠野生是不可能供应的。郭沫若同志说：“不能断定是野生，还是家产。”(《周易时代的社会生活》《中国古代社会研究》第三七页)我想是可以断定为种植的，而且是农业生产的内容之一。

根据上述认识，我认为李景春在《周易哲学及其辩证法因素》一书中以《易经》有重田、重农思想是对的，并没有将《易经》现代化为“以农业为基础”的思想之嫌。他

说：“田之耕稼，利益普及于人民，施政之要，首在足食，吃饭是每个人的首先要满足的物质需要，粮食是宝中之宝，耕稼、种田、受到重视，是与人民的利益一致的。

大德之人利见于天下，有如田之耕稼有益于人，故称田以明之。这种重田，这种对于农业的重要性，特别是对于粮食的重要性的初步认识是对的。”（山东人民出版社一九六一年版，第三四页）仅就殷末周初统治者对于农业的关心和重视，对于粮食生产的注重来说，李景春的说法是符合当时情况的，并没有现代化的问题。但是，李景春却是借《乾·九二》爻辞“见龙在田”的“田”字引伸出来上面这样一段话，则未必妥当。此“田”字，历来注释家认为是“地之表”“龙现地上”，“地上即田”所以讲“见龙在田”。当没耕稼、种田受重视的意思。

“田”除“见龙在田”外，《易经》中尚有四处：

“田有禽，利执言，无咎。”（《师·六五》爻辞）

“田无禽”（《恒·九四》爻辞）

“田获三狐，得黄矢，贞吉。”（《解·九二》爻辞）

“悔亡，田获三品。”（《巽·六四》爻辞）

郭沫若认为此四处所谓“田”，“没有一处是和耕种有关系的。”（《中国古代社会研究》人民出版社一九五四年版，第三六页）李景春则认为是种田，他说：“田有禽，是为害鸟，加以猎捕，义正辞严。人之种田，不许害鸟干犯，人民守国，不许侵略者猖狂，往必得直，是无咎过。”（《周易哲学及其辩证法因素》（续一）山东人民出版

社一九六二年版，第一三页）训“田”为种田，当然是可以的，但李景春没有讲训诂的例证，现试举几条：

“贞 王 令 多 羌 𡗗田。”（《粹》一二二二）


“甲子 贞：于下尸 𡗗田。 𡗗子，贞：于口方 𡗗田。”（《粹》一二二三）

“己巳 王 则 𡗗田。”（《粹》一二二一）

“王 令 多 × 𡗗田。”（《粹》一五四四）

“癸亥 贞 王 令 多 尹 衰 田 于 西 受 禾。”（《京人》二六三）

“癸巳 卜 宾 贞 令 犬 征 族 衰 田 于 虎 口。”（《京人》二八一）

“田”，甲骨文作 ，《说文》：“𡗗也 树谷曰田，象形，口十、千百之制也。”“𡗗”郭沫若若在《奴隶制时代》中考证：“𡗗字象双手在土上操作之形，应该就是许慎《说文解字》的圣字，象只手在土上操作。许慎说：‘汝、颖之间谓致力于地曰圣，从土从又。读若兔窟。’”（一九五四年版 第七页）“𡗗田”就是耕种田地。

“衰田”张政烺说：“衰田是桴治田，是造新田，土要创，要引聚（积土），使平原下变成耕田。”（《卜辞衰田及其相关诸问题》，《考古学报》一九七三年 第一期 开省吾认为是“垦田”，《从甲骨文看商代的农田垦殖》，《考古》一九七二年，第四期）“衰田”，也有治田、耕田的意思。然而，《易经》把“田”和“禽”、“狐”等联系在一起，我想未必是种田的意思。《周易集解》引荀爽曰：“田，猎也，”



即“畋猎”的意思，以“畋猎”来解释此四条爻辞，是很通顺的。然而解释“见龙在田”的“田”，似乎又是不当的。因而，我们决不能泥于训诂而害其意。

据我看来，足以直接反映《易经》重农思想的仅有《小畜·上九》、《无妄·六二》、《剥·上九》、《姤·九五》和《否·九五》等五条爻辞。但是，李镜池在一九六二年十月补记的《周易筮辞续考》中，却例了二十一条，其中有几条可能与农业生产有间接关系外，例如“密云不雨，自我西郊”（《小畜》卦辞）等，其他大部是与农业无关或关系不大的。例如：

“括囊 无咎无誉。”（《坤·六四》爻辞）

“黄裳 元吉。”（《坤·六五》爻辞）

据高文策在《光明日报》一九六一年六月二日发表的《试论〈易〉的成书年代与发源地域》一文中认为：“古人称结为‘括’，包涵内贮为‘囊’。爻辞：‘（六四）括囊’指黍之灌浆期，为六月月令。其后，黍穗黄熟。爻辞取田野色相记事，称‘（六五）黄裳’为七月月令。”李镜池先生取高文策先生说，因而将此二条爻辞例入农业类，是不妥的。

“括”，《周易集解》引虞翻曰：“括，结也。”《说文》：“括，契也”，《大学》：“是以君子有契矩之道也”郑注：“絜犹结也。”是“结”为束结之结。“括囊”即扎结囊口的意思。“括”训为“结”，这是高文策先生也同意的。“括囊”与黍的灌浆期有什么联系，怎么是指黍的灌浆期，真有点使人费解。高先生以《姤·九五》：“以杞包瓜，含章，有陨自

天’的‘含章’来证明《坤·六三》的‘含章’为黍、麦的孕穗期，实属附会。尽管高先生认为“杞”可不训为杞柳，是“杞”之形误；“包”同“苞”，为“苞”的形误，《尔雅·释草》：“藁赤苗，苞白苗，杞黑黍”均做黍类解释。可见“含章”为黍、麦孕穗期。乃五月月令。孕穗之后，黍穗结实，黍实包浆。但“瓜”总不能训为黑黍和麦吧！如果说，上一条还企图寻找一些训诂学上的根据，那末，训“黄裳”为黍的黄熟期，岂不属于望文臆断？“黄裳”，《周易集解》引干宝曰：“黄，中之色；裳，下之饰。”“黄裳”即黄色的衣服，这与黍的黄熟期，真是风马牛不相及！

《易经》中朴素的重农思想，是与殷周之际农业占经济的统治地位相适应的。然而，奴隶社会的重农思想和封建社会的“农本商末”以及资本主义的重农思想是有本质差别的，奴隶社会的重农是建立在奴隶制经济关系基础上的，是奴隶主“率时农夫，播厥百谷”，收获全部归奴隶主所有。封建社会的重农思想是从封建制经济关系基础上产生的。资本主义社会的重农主义尽管带有封建的外观，但是“资本主义生产的最早的系统的理解。”<sup>①</sup>三者是不可混淆的。

## 二

殷周时，农业虽然成为经济的主要生产部门，但牧

马克思：《资本论》第二卷人民出版社一九五三年版，第四三九页。

畜业仍然不失为社会经济的重要生产部门。因而，在《易经》中便反映了朴素的重牧思想。

在卜辞中，虽然关于贞卜牧畜的记载没有贞卜农业那样多，但从祭祀用牲数目之大来看，牧畜业还是很发达的。卜辞记载：

“卜贞从牧 六月。”（《龟》一、二六、一）

“告𠂔 𠂔 十一月。”（《戠》三六、一四）

六月水草丰盛，也是牲畜的繁殖季节，便“从牧”；十一月告𠂔于庙。《易经》关于牧畜的卦爻辞约有十八条：

“利牝马之贞 君子有攸往 先迷后得主 利。”（《坤》卦辞）

“良马逐 利艰贞。”（《大畜·九三》爻辞）

“童牛之牯 元吉。”（《大畜·六四》爻辞）

“豮豕之牙 吉。”（《大畜·六五》爻辞）

“畜牝牛 吉。”（《离》卦辞）

“执之用黄牛之革 莫之胜说。”（《遯·六二》爻辞）

“羝羊触藩羸其角。”（《大壮·九三》爻辞）

“贞吉，悔亡，藩决不羸，壮于大舆之輹。”（《大壮·九四》爻辞）

“丧羊于易 无悔。”（《大壮·六五》爻辞）

“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。”（《大壮·上六》爻辞）

“悔亡。丧马勿逐，自复，见恶人无咎。”（《睽·初九》爻辞）

“月几望，马匹亡，无咎。”（《中孚·六四》爻辞）

“牵羊悔亡，闻言不信。”（《夬·九四》爻辞）

“羸豕孚蹢躅。”（《姤·初六》爻辞）

“女承筐无实，士刲羊无血。”（《归妹·上六》爻辞）

“用拯马壮，吉。”（《涣·初六》爻辞）

“或系之牛，行人之得，邑人之灾。”（《无妄·六三》爻辞）

“丧牛于易，凶。”（《旅·上九》爻辞）

牧畜的种类已有猪、马、牛、羊。殷人祭祀用牲，就卜辞所见，也以牛、羊、犬、豕为多，但《易经》不见犬字。在猪、马、牛、羊中，《易经》又分豮豕、羸豕、牵羊、羝羊、艮马、拯马、童牛、牝牛、黄牛，这里既区别牝牡、童老、肤色，又区别优劣和去势与否。可见当时牧畜的品种已很多。

《易经》作者对于牧畜是重视的，在他们的编纂思想中，是肯定牧畜的。认为进行牧畜，就是“元吉”、“吉”、“利”、“无咎”；反之，在牧畜中丧失了牲畜，无疑是“凶”的。体现了《易经》的朴素重牧思想。

《易经》在重牧的同时，对于畋猎也继承下来，受到一定的重视。畋猎不仅是为了演习军事和娱乐，而且也是作为牧畜来源的补充的。《易经》记载：

“即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍；往吝。”（《屯·六三》爻辞）

“田有禽，利执言，无咎。”（《师·六五》爻辞）

“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”（《比

·九五》爻辞)

“噬乾肺 得金矢 利艰贞 吉。”(《噬嗑·九四》爻辞)

“噬乾肉 得黄金 贞厉 无咎。”(《噬嗑·六五》爻辞)

“田无禽。”(《恒·九四》爻辞)

“明夷于南狩 得其大首 不可疾贞。”<sup>①</sup> (《明夷·九三》爻辞)

“田获三狐 得黄矢。贞吉。”(《解·九二》爻辞)

“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”(《解·上六》爻辞)

“日井 无禽。”(《井·初六》爻辞)

“射雉，一矢亡，终以誉命。”(《旅·六五》爻辞)

“悔亡，田获三品”(《巽·六四》爻辞)

“公义 取彼在穴。”(《小过·六五》爻辞)

《屯·六三》、《比·九五》、《解·上六》和《小过·六五》看出：畋猎是王、公、君子所从事的。每每他们亲自出马，带着很多人去田猎，以事娱乐。这已与大部是奴隶所从事的牧畜不同了。畋猎的这种性质的变化，说明它在经济关系中已失去重要的生产地位。

### 三

殷周之际，不仅重农，而且重工商，这与古希腊奴隶制仇视工商的态度不同，而带有东方社会的特点。

<sup>①</sup>高亨认为“明夷于”下缺“飞”字 其文应是“明夷于飞 南狩得其大首，不可疾贞。”首 俞樾说：“首当读为道。”可参考。

西周已设立司空官职，主管工事。据郭沫若在《金文粹编》中考证，金文中司空作司工（《周礼质疑》为六卿之一。这就说明对工事的重视。《易经》卦、爻中大量工事的记载，反映了重工的思想：

“黄裳元吉。”（《坤·六五》爻辞）

“或锡鞶带，终朝三褫之。”（《讼·上九》爻辞）

“有孚盈缶，终来有它吉。”（《比·初六》爻辞）

“舆说辐，夫妻反目。”（《小畜·九三》爻辞）

“舆说辐。”（《大畜·九二》爻辞）

“贞吉，悔亡，藩决不羸，壮于大舆之輹。”（《大壮·九四》爻辞）

“素履，往无咎。”（《履·初九》爻辞）

“夬履，贞厉。”（《履·九五》爻辞）

“大车以载，有攸往，无咎。”（《大有·九二》爻辞）

“噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉。”（《噬嗑·九四》爻辞）

“噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎。”（《噬嗑·六五》爻辞）

“贲其趾，舍车而徒。”（《贲·初九》爻辞）

“曰闲舆卫，利有攸往。”（《大畜·九三》爻辞）

“樽酒簋，贰用缶，纳约自牖，终无咎。”（《坎·六四》爻辞）

“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”（《坎·上六》爻辞）

高亨认为：“曰疑当作四，形近而讹。四借为驷。《说文》：‘驷，马一乘也’。”从高说。

“日昃之离，不鼓缶而歌。”（《离·九三》爻辞）

“见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。”（《睽·六三》爻辞）

“田获三狐，得黄矢，贞吉。”（《解·九二》爻辞）

“曷之用二簋，可用享。”（《损》卦辞）

“系于金柅，贞吉。”（《姤·初六》爻辞）

“来徐徐，困于金车，吝，有终。”（《困·九四》爻辞）

“汔至亦未繙，井羸其瓶，凶。”（《井》卦辞）

“井谷射鲋，瓮敝漏。”（《井·九二》爻辞）

“井甃，无咎。”（《井·六四》爻辞）

“鼎耳革，其行塞。”（《鼎·九三》爻辞）

“鼎黄耳，金铉，利贞。”（《鼎·六五》爻辞）

“鼎玉铉，大吉，无不利。”（《鼎·上九》爻辞）

“妇丧其茀，勿逐，七日得。”（《既济·六二》爻辞）

“鞶”，《说文》：“大带也。男子带鞶，妇人带丝。”即革制的带子；“缶”，《说文》：“缶瓦器，所以盛酒浆。”即盛酒的瓦器；“辐”，《周易集解》：“辐”作“輹”，《说文》：“车轴缚也。”“金矢”、“黄矢”即铜箭头。“簋”，《说文》：“簋，黍稷方器也”，《周礼·舍人》：“凡祭祀共簠簋。”郑注：“方曰簠，圆曰簋，盛黍稷稻粱器。”古铜器簋为圆，而见郑玄注为是，许慎为非。“柅”，《周易正义》引马融注曰：“柅者，在车之下，所以止轮令不动者也。”王弼注曰：“柅制动之主。”即是礙车木。“甃”，《说文》：“井壁也。”即用瓦从下而上地垒井。如井都这样，非有专门工匠烧制不可。“茀”，

《经典释文》：“蓍，首饰也。”这些卦爻辞说明人们的衣食住行各方面所需要的器皿、工具都已有专门工匠生产了。从服饰方面说：有黄裳、鞶带、素履、夬履、蓍；从有关食器方面说：有缶、簋、瓶、瓮；从交通工具方面说：有舆、辂、车、金车、金柅、大车；从畋猎武器说：有金矢、黄矢；从装饰品方面说：有鼎耳革、黄耳金铉、鼎玉铉等。这样品种较多的东西，一家一户当然是不可能专靠自己来生产的，除了由国家司空主管的一些奴隶来生产奴隶主统治者所需要的侈奢品和日用器皿外，还有一些是自由民生产的产品，这些产品除自己使用外，有一部分便投入了交换，以便换取自己所必需而又没有的东西。同时，不是为了自己消费而是为了交换而生产的产品也出现了。“生产者在交换的时候交出自己的产品；他不再知道产品的结局将会怎样。当货币以及随货币而来的商人作为生产者之间的中介人插进来的时候，交换过程就更加错综复杂。”<sup>①</sup>但却促使商业的发展。

殷代的商业很繁荣。殷人的财富观念，认为经商是致富的捷径。由于殷人擅长于经商，因而出现了许多豪商富贾，他们积累了大量的财富，甚至控制了某一地方某种商品的卖买。“如贾三倍，君子是识。”（《诗经·瞻印》）三倍的利润，刺激了他们对财富的追求和贪欲。

恩格斯说：

<sup>①</sup>《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一七一页。



“卑劣的贪欲是文明时代从它存在的第一日起直至今日的动力；财富，财富，第三还是财富，——不是社会的财富，而是这个微不足道的单个的个人的财富，这就是文明时代唯一的、具有决定意义的目的。”<sup>①</sup>

卑劣的贪欲不仅使一些奴隶主转而经营商业，而且加紧了对奴隶和平民的榨取。《易经》中反映了殷周之际的重商思想：

“旅即次，怀其资，得童仆，贞。”（《旅·六二》爻辞）

“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”（《旅·九三》爻辞）

“资”《说文》：“资，货也。从贝，次声。”《周易集解》引虞翻曰：“资，财也。”即资贝，是作为交换的货币的。“童仆”是奴隶。在奴隶制下，奴隶是可以作为商品买卖的。“贝”作为货币，出产于海里，或说南太平洋一带。人们为取得货币既可以从中间人手里购买，也有的行商走了很远，甚至出国境而得到“贝”。

由于殷地不出产龟，而龟卜又必须龟，因而龟的价格很高，而成为交换中的高价商品。《易经》记载：

“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。”（《损·六五》爻辞）

“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。”（《益·六二》爻辞）

“朋”王国维考证：“古贝五枚为系，二系为朋。释二

《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一七三页。

贝者言其系，释五贝者举其一系之数也。”（《观堂集林·释朋》）十贝为朋，“十朋之龟”即龟的价格为一百贝。这是“物稀为贵”或“物贵而贵”的价值规律作用的结果。

“贝”，是当时货币的计算单位。卜辞记载：

“戊申卜，贞大有其死贝。”（《前》五、一〇、四）

“庚戌，贞锡多女有贝朋。”（《后》下、八、五）

“癸巳王锡邑贝十朋，用作母癸尊彝。惟王六祀彤日，在四月。”（《邑罍》《陶斋吉金录》三、三二）

殷王赐贝以“十朋”为最多，但也就是一龟之价。可见，龟是很贵的。

“贝”这时已作为交换所不可缺少的媒介，作为财富的一个重要内容。拥有“贝”的多寡，也是富与不富的标志。因而对于“贝”的追求和贪欲就表现了商人和奴隶主对于财富的追求和贪欲。《易经》有一则形象的记载：

“震来厉，亿丧贝？跻于九陵。勿逐，七日得。”（《震·六二》爻辞）

“亿”，《周易集解》引虞翻曰：“亿，惜辞也。”《释文》：“亿本亦作噫，辞也。”高亨训“亿”为“意”，惟也。认为这句话的意思是：“谓丧贝之时，方登于九陵也。”（《周易古经今注》中华书局一九五七年版，第一七七页）这是说已“丧贝”。郭沫若认为“亿”同《论语·先进》的“赐不受命而货殖焉，亿则屡中。”便训“亿”为“亿度”，即会做生意的人要善于推测，并不是说已经“丧贝”，今从郭说。这则爻辞是描写：在一个雷电狂作的日子里，一位商人

不顾打雷闪电的危险，只管赶路。脑子里盘算的、猜想的是怎样不亏本，怎样赚贝而不是丧贝，艰难地爬上九陵山，实在累极了。他自我安慰地想：不赶了，不出七日定能赚钱（参见《周易时代的社会生活》《中国古代社会研究》第三五页，《周易探源》中华书局一九七八年版，第二〇四页）维妙维肖地刻画出一个不要命地追求财富的商人的内心世界。

因而，出外商旅，得“朋”与丧“朋”，便成为贞问的重要内容。《易经》记载：

“西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”（《坤》卦辞）

到西南方做生意或行旅能获得朋贝，往东北方做生意或行旅则会丧财。往外做生意或行旅处处需用钱、少不了钱，所以要把钱保存好，在任何情况下也不能丢弃钱。《易经》说：

“包荒用冯河，不遐遗朋。”（《泰》·九二》爻辞）

“朋”，高亨训为朋友之“朋”，我认为此处可解为“朋贝”之“朋”。这是说即使到了用瓠瓜来涉渡冯河的情况下，冒险也要带着钱渡河，而不能丢下来。

由于出产于南洋的咸水贝来之不易，到殷末周初时金属的货币便慢慢发展起来，到了周初就比较广泛地使用了。据记载周武王灭殷后，曾有“散鹿台之钱”（《史记·殷本纪》，《史记·齐太公世家》，《吕氏春秋·慎大览》、《淮南子·主术训》）的举动。这种以金属为货币的情况在《易经》中也有所反映；

“旅于处 得其资斧 我心不快。”(《旅·九四》爻辞)

“巽在床下，丧其资斧，贞凶。”(《巽·上九》爻辞)

“斧”，即铜币，因作斧形，故称其为斧；资斧，即是货币。丧“资斧”，即丧失钱财，当然是恶的祸殃。

殷末周初《易经》所反映的重工商思想，是当时经济关系的反映。它与奴隶时代古希腊反对自由民经营手工业和仇视商业不同，虽然重要的工艺品的生产由政府垄断，由官奴隶进行生产，但民间的自由民的小手工制造却是属于家内的工业劳动性质。当然，也存在手工业作坊。这种家庭小手工业与农业的结合，便构成了具有东方特点的经济关系。

尽管殷末周初重工商，没有发生“重农轻商”和“农本商末”的争论，但随着生产的发展，在我国社会由奴隶制向封建制演变的过程中，重农轻商的思想便在战国时产生了。从战国以后，“农本商末”成为占主导地位的思想，这是与封建社会的自给自足的社会经济相适应的，但并不是说商业和交换不存在了。

《易经》反映了殷末周初的重农业、重牧畜业、重工商的经济思想，随着商业的发展，朴素的货币观念、财富观念也产生了。这是当时奴隶制上升时的经济繁荣的社会存在的反映。当一种生产方式还处在其上升时期，它的上层建筑是不会不反映赖以存在的经济基础所要求的社会经济活动的，这是殷末周初重农、重牧畜、重工商的原因所在。

### 第三章 《易经》中政治思想的反映

政治，就是阶级对阶级的斗争。阶级斗争的一个最重要内容就是国家权力。关于国家的理论观点和国家权力结构的理论、观点是政治思想的核心。每一个时期的政治思想，是由社会发展该阶段的社会经济制度和新的经济需要所决定的。一定的政治思想和理论是一定的社会阶级利益的表现。

政治思想是作为驾凌于经济基础之上的上层建筑的组成部分而产生发展起来的。它不仅依赖于一定的社会经济关系，与一定的社会经济基础相适应，而且是社会经济关系的最直接、最集中的反映。它与阶级的利害关系也最密切。同时，政治思想也能反过来给经济基础以影响，或给经济基础以积极的影响，或给以消极的影响；或促使其发展，或阻碍其发展。《易经》反映了我国古代最初的政治思想，为我们认识历史本来面目，提供了方便。

---

一般说来，在每个历史时期中，占统治地位的政治思想，是统治阶级的思想。统治阶级的政治思想，除表

现为理论形式以外，还表现为国家政治、法律制度和政策法规的指导思想、观点和原理，以便维护与当时社会制度相适应的阶级关系和思想统治。

奴隶主阶级为了维护奴隶制的等级制度，巩固奴隶制的统治，便编造了“君权神授”的谎言。《易经》以这种“君权神授”的神权政治思想作为其国家观的理论基础，这也是其政治思想的核心。

殷、周统治者都把其建国原因归结为“天”或“上帝”的命令，是遵照天命来统治人民的。卜辞记载：

“王其作邑，帝若，诺。”〔王其〕邑，帝弗若，诺。”（《乙编》五七〇、五九四）

“我其已宕，其则，帝降若。我勿已宕，其则，帝降不若。”（《前编》七、三八）

“帝其其作，王祸。帝弗其作，王祸。”（《乙编》一七〇一）

殷王的筑城建都、官吏任免，均需要“天”、“上帝”的许诺，只有得到上帝的命令，才能实行。殷王不仅是“天”、“上帝”在地上的代表，而且死后，还要回到“上帝”那里，作“上帝”的官吏。卜辞说：

“下乙宾于帝。咸不宾于帝。”<sup>①</sup>（《乙编》七一九七）

“大〔甲〕不宾于帝。宾于帝。”<sup>②</sup>（《乙编》七五四九）

<sup>①</sup>“下乙”为殷先王名；“咸”殷旧臣名。

<sup>②</sup>“大甲”，殷先王名。

“王又岁于帝五臣正。”<sup>①</sup>（《粹》一三）

“旨千若于帝左。旨千若于帝右”。<sup>②</sup>（《乙编》三〇八五、三二六〇、五五八九、六一八九）

至上神——“天”“上帝”是最高主宰，已死的商王的祖先是至上神属下的天神，辅佐至上神，担任“上帝”的“臣正”等职，宾敬于帝左右。《诗经》说：“帝立子生商。……帝命不违，至于汤齐。汤降不迟，圣敬日跻。昭假迟迟，上帝是祗，帝命式于九围。”（《高颂·长发》）上帝既把统治四方的权力给予商王，四方人民便都是商王的臣属和奴隶，生受商王统治，死为商王祖先的奴隶。如果反抗商王的统治，就会连累自己死去的祖先在“天”受罚。《尚书·盘庚中》记载：“古我先后，既劳乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕则在乃心，我先后绥乃祖乃父；乃祖乃父乃断弃汝，不救乃死！兹予有乱政同位，具乃具玉，乃祖乃父，丕乃告我高后曰：‘作丕刑于朕孙！’迪高后，丕乃崇降弗祥！”这是说，殷王是“天”的意志的代表，并代“天”行使命令。

周继殷制，也继承殷的“天命”思想。认为周代殷统治四方，乃是“天”的命令，“丕显文王，受天有大命”。（《大盂鼎》）是说，伟大而显赫的文王，受着上天的福祐，获有掌握天下的使命。“有命自天，命此文王。于周于京，缵女维莘。长子维行，笃生武王。保右命尔，夔伐大商。”

①“岁”，祭名，“臣正”，殷代官名。

②“旨千”，殷旧臣名。

殷商之旅，其会如林。矢于牧野，维予侯兴。上帝临女，无贰尔心。”（《诗经·大雅·大明》）周人伐殷，那是受“天”之命。文王就是执行“天命”的代表。

殷、周奴隶主国家政权赖以建立的“天”、“上帝”等超自然力量，是被当作宇宙的至高无上的主宰；地上王权的代表——国王，皇帝，则被看作天上神权代表——“天”、“上帝”的儿子，便称为“天子”。《易经》反映了这种思想，并提出“天子”的概念：

“大君有命，开国承家，小人勿用。”（《师·上六》爻辞）

“公用亨于天子，小人弗克。”（《大有·九三》爻辞）

“自天祐之，吉无不利。”（《大有·上九》爻辞）

“大君有命”，《周易集解》引干宝曰：“大君，圣人也；有命，天命也。”孟喜曰：“大君者，兴盛行异者也，故云大君圣人也。上于三才为天位，故云有命，有天命也。”即“天”有命于圣人的意思。“开国承家”，《周易集解》引干宝曰：“开国，封诸侯也，承家，立都邑也。”“天子”即天之子，“亨”，《左传》僖公二十五年传引“亨”为“享”，有致贡的意思，《礼记·曲礼下》：“五官致贡曰享”。《尚书·洛诰》：“女其敬识百辟享，亦识其不享。”《诗经·殷武》：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享。”即是诸侯来朝贡天子，献物助祭。“祐”，《周易集解》作“右”；“祐”、“右”古通，《说文》：“右，助也”。即手口相助。这三则爻辞是说，（1）圣人接受“天命”，“开国承家”，建立国家，



设置都邑，统治四方。这样，《易经》作者就把国家的起源和国家权力结构统统归之于“上帝”、“天”的意旨，而不是把国家看作“在阶级矛盾客观上达到不能调和的地方、时候和程度，便产生国家”<sup>①</sup>；（2）“天子”是“天”的儿子，他能代表“天”的意志，执行“天”的命令，是地上的最高统治者，四方诸侯都要向天子朝贡，献物助祭，就是对天意的忠诚；（3）“天子”受“天”的保佑，因此，《易经》作者认为是吉的、无所不利的。在这里完全贯穿着“君权神授”的思想。

《易经》所反映的神权政治思想，是与殷、周之际奴隶主阶级政治、经济的要求相适应的。神权政治思想是当时占统治地位的政治思想。这种神权思想已经改变了原始宗教迷信的性质，而带上了阶级的烙印。殷周奴隶主阶级按照奴隶社会的森严的等级制度的模样，塑造了一个等级森严的神的世界；并按照国王的至高无上权力，塑造了一个至尊无比、主宰万物的“天”、“上帝”。这就说明，是“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。”<sup>②</sup>他们还把“上帝”说成是国王最初的祖先，国王受“上帝”之命到人间进行统治，死后回到神世界，居于“上帝”左右，担任神的世界的“臣正”等官职。于是，国王和“上帝”、“天”紧密结合起来，成为天子，神权和王权便高度地统一起来了。奴隶主阶级的统治被涂抹上“君权神授”的神圣油

《国家与革命》，《列宁选集》第三卷 第一七五页。

② 《黑格尔法哲学批判·导言》，《马克思恩格斯选集》第一卷，第一页。

彩。奴隶主阶级的意志便成了“上帝”、“天”的意旨，奴隶主阶级的阶级压迫和剥削成了“上帝”的安排，人间的一切不平 and 苦难都被归到了“上帝”、“天”的神圣意旨之下。殷、周奴隶主统治者这样廉价而又广泛地利用“上帝”、“天”的力量作为维护奴隶制等级制度的思想支柱，作为奴役劳动者——奴隶和平民的精神枷锁，完全是为建立和巩固其统治服务的。

## 二

从“君权神授”的神权政治思想出发，奴隶主阶级认为自己所占有的土地、奴隶和财富都是“上帝”、“天”赐给的。《诗经》记载：“假乐君子，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保右命之，自天申之。”（《大雅·假乐》）因而，奴隶主阶级就理所当然地具有压迫和剥削奴隶的权力，奴隶、平民就活该受剥削和压迫。《易经》反映了奴隶主阶级剥削有理的政治思想。

首先，《易经》反映了等级观念

有剥削与压迫的存在，必须以社会划分为阶级为前提。依据卜辞记载，当时最大的奴隶主无疑是殷王，殷王下有侯、伯、子等：

“丁酉卜，**殷**贞：杞侯**夙**弗其祸，有疾。”（《后下》、三七、五）

“辛巳卜，**殷**贞：夷（惟）易自（伯）疾从。（《前》四、三、四）

“己未卜，毕子**𠩺**亡疾。（《后》下、二九、四）

侯、伯、子都是属于有封爵的奴隶主统治阶级，而殷王的子孙、宠妾，虽未封爵，也拥有大量土地和奴隶。此外，担任奴隶制国家政权机构的各种官吏，如负责贞卜的**𠩺**、**𠩺**等<sup>①</sup>，国家一切大事如战争、祭祀、收获、田猎、疾病、生死、往来、建筑、人事等，都需要他们来贞问“上帝”的意旨，是当时重要的人物；守卫边疆的武将，也是地位显要的人物。卜辞记载：

“辛亥卜，**𠩺**贞**𠩺**供众人立大史于西奠，玟月。（《龟》二、一一、一六）

“癸巳卜，其呼北御史卫。”（《甲》一六三六）

上述殷王、侯、伯、子、史（**𠩺**、**𠩺**）、西大史、北御史等都属于掌握国家权力的奴隶主阶级，被他们剥削的是仆、臣、妾、奚、众等奴隶。西周时，人被分为十等，《左传》昭公七年记载“古制”人有十等”：“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。”据考证，“皂”以下属于奴隶阶级。

这种人分等级的社会存在，不能不反映到《易经》中来：

《易经》中“天子”一见：《大有·九三》见上引；

“大君”三见 除上引《师·上九》外，《履·六三》：

<sup>①</sup> **𠩺**、**𠩺**：负责贞卜的贞人，是殷王朝位尊地要的人物。

“武人为于大君”，《临·六五》：“知临，大君之宜，吉”；

“国君”一见：《复·上六》：“用行师 终有大败 以其国君凶”；

“王”十九见：《坤·六三》：“含章 可贞 或从王事”，《师·九二》：“王三锡命”，《比·九五》：“王用三驱 失前禽”，《随·上六》：“王用亨于西山”，《蛊·上九》：“不事王侯 高尚其事”，《观·六四》：“利用宾于王”，《离·上九》：“王用出征”，《晋·六二》：“兹介福于其王母”，《家人·九五》：“王假有家”，《蹇·六二》：“王臣蹇蹇，匪躬之故”，《益·六二》：“王用亨于帝”，《夬》：“扬于王庭”，《萃》：“亨 王假有庙”，《升·六四》：“王用亨于岐山”，《井·九三》：“王明 并受其福”，《丰》：“亨 王假之 勿忧”，《涣》：“亨 王假有庙”，《讼·六三》：“或从王事 无成”，《涣·九五》：“涣王居 无咎”；

“公”五见：《大有·九三》：“公用亨于天子”，《解·上六》：“公用射隼于高墉之上”，《小过·六五》：“公弋取彼在穴”，《益·六三》：“有孚 中行告公用圭”，《益·六四》：“中行告公从 利用为依迁国。”

“侯”五见：《屯》：“利建侯”，《屯·初九》：“利建侯”，《豫》：“利建侯行师”，《晋》：“康侯用锡马蕃庶”，《蛊·上九》：“不事王侯，高尚其事”；

“武人”二见：《履·六三》：“武人为于大君”，《巽·初六》：“进退，利武人之贞”；

“史巫”一见：《巽·九二》：“用史巫纷若，吉，无咎。”

上述“天子”、“大君”、“国君”、“王”、“公”、“侯”、“武人”、“史巫”等属于奴隶主阶级，它与卜辞中的“王”、“侯”、“伯”、“子”、“史”等相似。

为什么把“史巫”也列入奴隶主阶级呢？根据王国维的考证：“古之官名，多由史出。殷、周间王室执政之官，经传作卿士而《毛公鼎》、《小子师敦》、《番生敦》作卿事，殷虚卜辞作卿史，是卿士本名史也。又天子诸侯之执政，通称卿事而殷虚卜辞则称御史，是御事亦名史也。”（《释史》《观堂集林》）因此，“史”在国家政权中的地位非常重要，无疑属于奴隶主阶级。

作为奴隶主阶级的对立面——奴隶阶级和平民，《易经》中记载：

“臣”二见：《遯·九三》：“有疾厉，畜臣妾吉”，《损·上九》：“利有攸往，得臣无家”；


“邑人”三见：《比·九五》：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉”，《讼·九二》：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚”，《无妄·六三》：“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”；

“幽人”二见：《妇妹·九二》：“眇能视，利幽人之贞”，《履·九二》：“履道坦坦，幽人贞吉”；

“刑人”一见：《蒙·初六》：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝”；

“妾”二见：《遯·九三》：“系遯，有疾厉，畜臣妾吉”，《鼎·初六》：“得妾以其子，无咎”；

“童仆”二见：《旅·六二》：“旅即次，怀其资，得童仆”，《旅·九三》：“旅焚其次，丧其童仆”。

上述“臣”、“刑人”、“妾”、“童仆”等属于奴隶阶级，“邑人”、“幽人”似为平民，两者都属于被统治被压迫阶级。它与卜辞中的“仆”、“臣”、“妾”、“奚”、“众”相似。“臣”甲骨文作，本义是俘虏来的奴隶，在卜辞和西周金文中都有记载：“丙寅卜：子效臣田只（获）。”（《铁》一七五、一）易（锡）女（汝）尸（夷）臣十家”（《虢》）“侯易（锡）者（奴）臣二百家”（《麦尊》）这显然是从“夷”或者“奴”俘来的奴隶。但“臣”在卜辞中不完全作奴隶解，“贞，由在兹小臣令中”。（《前》四、二七、五）“王曰、贞小臣令”（《文录》五八六）据丁山认为，此处“小臣令”相当于周代的“太宰”，而“吏小臣鬻令呼从王受又”（《粹》一一六一）的“小臣”则相当于周的“庖人”，膳夫（见《商周史料考证》龙门联合书局一九六〇年版，第五三一五四页）。由此，《说文》：“臣，牵也，事君者，象屈伏之形”即是君臣之臣的意思，这已不是“臣”的本义了。

《易经》包含的等级观念，是殷、周社会等级制度的体现，是奴隶社会阶级关系的反映。

列宁说：

“在奴隶社会和封建社会中，阶级的差别也是用居民的等级划分而固定下来的，同时还为每个阶级确定了在

国家中的特殊法律地位。”<sup>①</sup>《易经》比较详尽和全面地记载了奴隶社会的“等级划分”这种“等级划分”在奴隶和封建社会里实质上就是阶级的划分。所谓“贵贱”与“贫富”的差别就是由这种“等级划分”而固定下来的，也由于这种等级的差别，使奴隶主处于剥削压迫地位，而使奴隶处于被剥削被奴役的地位。然而，“用居民的等级划分而固定下来的”阶级的差别，仅是指奴隶社会和封建社会而言的。资产阶级的革命是以反对等级，主张自由、平等相标榜的，因此在法律上取消了等级制度，但阶级仍然存在。所以，在资本主义社会中，阶级与等级是不能混淆的。

其次，《易经》反映了“小人”、“邑人”反抗“君子”的斗争观念。

《易经》作者将奴隶主阶级通称为“大人”或“君子”，把奴隶称为“小人”。“大人”、“君子”和“小人”完全处于对立之中：

“好遯，君子吉，小人否。”（《遯·九四》爻辞）

“童观，小人无咎，君子吝。”（《观·初六》爻辞）

“小人用壮，君子用罔。”（《大壮·九三》爻辞）

“包承，小人吉，大人否。”（《否·六二》爻辞）

“壮”，《说文》：“大也。”段玉裁注：“《方言》曰：‘凡人之大谓之奘，或谓之壮。’罔”读为“憯”，《文选·神女赋》：“罔兮不乐。”李注：“罔，忧也。”是说小人以壮大，

① 《俄国社会民主党的土地纲领》，《列宁全集》第六卷 第九三页 注①

君子以忧愁。在这里，“大人”、“君子”和“小人”的利益是不相容的：不是“君子吉，小人否”就是“小人吉，君子否”，反之亦然，两者截然相反，不可相同。

由于“君子”与“小人”这种利害的对立，不可避免地要引起“小人”反抗“君子”、“大人”的斗争。在卜辞中有“丧众”、“告众”的记载：

“其丧众。不丧众。”（《甲》三八一）

“惟丧众。”（《甲》七六五）

“贞我其丧众人。”（《佚》四八七）

“贞燎告众。”（《后》上、二四、三）

“丧众”是奴隶逃亡；“告众”是把奴隶暴动告庙。可见这时奴隶反抗斗争不仅十分激烈，而且方式也多样了。《易经》反映了这种情况：

“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”（《旅·九三》爻辞）

“不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。”（《讼·九二》爻辞）

“克”，《礼记·礼器》：“我战则克”，郑注：“克，胜也”。“逋”，《周易集解》引荀爽曰：“逋，逃也”。《说文》：“逋，亡也。”这两则爻辞说明：“丧其童仆”，就是奴隶逃亡。奴隶们在所居旅舍被焚之际，乘机逃亡，这是有计虑的；奴隶主诉讼失败，归来一看，三百户奴隶逃亡了。一次逋亡奴隶三百户，不仅可见奴隶反抗之烈，也见逃亡规模之大。当时奴隶反抗斗争的方式是多样的，但《易经》只记逃亡，而不见其他方式。可见，大规模逃亡，是当



时反抗斗争的主要形式，奴隶的大规模暴动，是奴隶社会崩溃的前兆。《易经》作者站在奴隶主阶级立场认为奴隶的逃亡是危厉的，然而，逮回逃亡的奴隶<sup>①</sup>，也就不算什么灾患了。

当然，奴隶的反抗斗争，是由于奴隶主的残酷剥削和压迫引起的。

马克思和恩格斯说：

（从原始土地公有制解体以来）全部历史都是阶级斗争的历史，即社会发展各个阶段上被剥削阶级和剥削阶级之间、被统治阶级和统治阶级之间斗争的历史。<sup>②</sup>

《易经》作者经过长期观察、概括反映了奴隶反抗奴隶主剥削压迫斗争这个十分重要的社会问题，即所谓“硕果不食，君子得舆，小人剥庐”（《剥·上九》爻辞）这样一个客观事实，这与《诗经·魏风·硕鼠》和《魏风·伐檀》所反映的剥削情形是多么相似！可是，《易经》作者以其奴隶主阶级的阶级偏见，肯定了等级存在的合理性，肯定了奴隶主阶级剥削有理的观念，视奴隶反抗奴隶主的剥削和压迫的斗争为“危厉”体现了《易经》作者剥削有理的政治思想。

《易经》所反映的殷、周之际等级差别和‘小人’反对

卜辞中记载了一次武丁时捕捉逃亡奴隶的事：“癸巳卜，宁贞：臣执？王固曰：‘吉，其执，惟乙、丁。’七日丁亥既执。”（《合》九五）执，即是擒获逃亡奴隶。

② 《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第一卷 第二三二页。

“大人”、“君子”的斗争的客观事实是自发的而不是自觉的，是朴素的、片面的而不是科学的。只有马克思主义才第一次揭示了阶级的本质，指出了阶级是与一定的生产关系相联系的、在经济上处于不同地位的各个社会集团。

列宁说：

“所谓阶级 就是这样一些大的集团 这些集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，对生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而领得自己所支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。<sup>①</sup>所谓在一定社会经济结构中所处的地位不同，即是奴隶主在经济上居于统治的、剥削的地位，奴隶处于被统治和被剥削的地位。这种地位的不同，主要是由于他们对生产资料占有关系不同，从而决定他们在劳动组织中的作用不同和取得社会财富的方式和多寡的不同。

《易经》无疑没有也不可能有对阶级作如此科学的认识。

### 三

殷、周奴隶主阶级为了维护对奴隶和平民在政治上

《伟大的创举》，《列宁选集》第四卷 第一〇页。

的统治和经济上的剥削，就必须建立强有力的政治统治，以便镇压“小人（奴隶）对于“大人”、“君子（奴隶主）的反抗，使占人口绝大多数的奴隶和平民不违背统治阶级的利益，这就需要拥有一定的军队、法庭、监狱等暴力工具。这个有组织的暴力工具，就是国家。

恩格斯说：“国家是直接地和主要地从氏族社会本身内部发展起来的阶级对立中产生的。”<sup>①</sup>

由于国家是从阶级的冲突中产生的，所以，它是强大的、在经济上占统治地位的阶级的国家。奴隶主阶级便“借助于国家而在政治上也成为占统治地位的阶级”，因而获得了镇压和剥削被压迫阶级的新手段。因此，古代的国家首先是奴隶主用来镇压奴隶的国家。<sup>②</sup>《易经》似乎触及了用国家权力来镇压奴隶的思想。

《易经》卦、爻辞中记载了殷周之际的刑法和刑具：

“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”（《蒙·初六》爻辞）

“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”（《随·上六》爻辞）

“履校灭趾 无咎。”（《噬嗑·初九》爻辞）

“噬肤灭鼻 无咎。”（《噬嗑·六二》爻辞）

“何校灭耳 凶。”（《噬嗑·上九》爻辞）

《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一六五页。

同上，第一六八页。

“噬嗑，亨，利用狱。”(《噬嗑》卦辞)

“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”(《坎·上六》爻辞)

“执之用黄牛之革，莫之胜说。”(《遯·六二》爻辞)

“见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。”(《睽·六三》爻辞)





“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。”(《困·九五》爻辞)

“臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。”(《困·初六》爻辞)

“鼎折足，覆公餗，其形渥。”(《鼎·九四》爻辞)

“贯鱼以宫人，宠无不利。”(《剥·六五》爻辞)

“桎”，《说文》：“足械也”，“梏”，《说文》：“手械也”。

甲骨文释为“桎”隶书为“桎”，为手铐。从幸的執字，甲骨文作（《前》五、三六、四）象人手戴桎而跪跪；另从幸的（《前》四、四、一）即圉，《说文》：“圉，圉圉，所以拘罪人也。”甲骨文作（《前》六、五三、一）象人手戴桎被囚禁在监牢里。在殷墟小屯一处窖穴里出土的陶俑中，就有手腕上戴桎梏的，男俑手桎在背后，女俑

①《周易集解》“形作刑”。《潜夫论·三式篇》引《易》亦作“刑”并解释说：“此言三公不胜任，则有渥刑也。”是“形作刑”之证。“渥”，一作“劓”。《周礼·司烺氏》：“邦若屋诛”注引《易》作“其刑劓”是“渥作劓”之证。郑众注曰：“屋诛谓夷三族。”《周易集解》引虞翻说：“渥，大刑也。”《汉书·叙传》下曰：“底劓鼎臣”服虔注说：“底，致也，《周礼》有屋诛，诛大臣于屋下，不露也。”愚按郑众、虞翻说为是，今从其说。

手梏在身前。可见 桎梏是殷、周时的刑具。“系”，《说文》：“系 挈束也”。即以绳系人的意思，“徽纆”，《经典释文》：“刘 表 云 三股曰徽 两股曰纆 皆索名。”《说文》：“徽三纠绳也”，“纆”即“縶”，《说文》“縶，索也”。“系用徽纆”就是用徽纆等绳索拘系人。“校”，《说文》：“校，木囚也”，即刑具之通名，戴于足，如桎，则灭足；戴于项 如枷 则灭耳。“天”，《经典释文》：“天 剝也 马 融）云 剝啗其额曰天”。《周易集解》引虞翻曰：“黥额为天”。“劓”，《说文》：“劓，刑鼻也”。《周易集解》引虞翻曰：“割鼻曰劓，断足曰刖”。“株木”杖以木株为之 故刑杖谓之株木。“形渥”，读作“刑剧”重诛之意。“宫”即破坏生殖器。《周礼·司刑》：“宫刑罪五百”；“宫人”即受宫刑之人。上述可见，刑法有剝（天）、劓、刖、宫、校、杖；刑具有桎梏、系、徽纆、校、株木；还有作为暴力工具的监狱、丛棘<sup>①</sup>。如此之多的刑法和刑具，足以说明古代的国家首先是奴隶主用来镇压奴隶的国家，《易经》作者基本上是站在奴隶主阶级立场来记载这些刑法和刑具的，是为维护奴隶制统治服务的。

为了镇压奴隶的暴动，除了监狱、刑法以外，还需要拥有强大的、一定数量的军队。卜辞记载：

丛棘 有解为听狱的地方，《礼记·王制》：“正以狱成告于大司寇 大司寇听之棘木之下。”另解为图圉 即监狱。《周易集解》引虞翻曰：“狱外种九棘 故称丛棘”图圉之外种九棘 故称图圉为丛棘，《左传》哀公八年：“邾子又无道，吴子使大宰子余讨之，囚诸楼台，梏之以棘。”棘即是狱外种棘 故此郭沫若训“丛棘”为“自然监狱”今从此说而与监狱并列。

“己巳卜，贞登囚三千呼……。”(《福》三六)

“戊辰卜，<sup>𠄎</sup>贞：登人，呼往伐<sup>𠄎</sup>方。”(《续》三四、四)

“登”，意为登用，就是需要兵的时候才征发，最多征兵数，有一次多达万人的：

“辛巳卜，贞：登<sup>𠄎</sup>妇<sup>𠄎</sup>好三千，登旅万，呼伐羌。”  
(《库》三一〇)

《易经》也有关于征发的记载：

“系小子、失丈夫。”(《随·六二》爻辞)

“系丈夫、失小子、随有求得、利居贞。”(《随·六三》爻辞)

高亨解“系小子”、“系丈夫”为“指俘虏而言”实为牵强。“小子”、“丈夫”系为一家。系了小子，丈夫逃了；系了丈夫，小子又逃了。是说征发之事。由于战争的频繁，不管小子、大人都在征发之例。也由于战争的残酷，很多是有去无回，因此，奴隶和平民对于这种征发是采取躲避的态度，所以或“失小子”、或“失丈夫”。男人被征发，也给家庭带来不幸：

“夫征不复，妇孕不育，凶。”(《渐·九三》爻辞)

在《易经》作者看来，这种情况当然是“凶”的。

除临时征发来的兵以外，还有常备军，卜辞说：

“贞：王令<sup>𠄎</sup>以众伐<sup>𠄎</sup>方。”(《后》上、一六、一)

“贞：勿呼多臣伐<sup>𠄎</sup>方。”(《龟》二、二七、七)

常备军的成分是“众”和“多臣”，即是由奴隶组成；

正由于是常备军，所以无须“登”。

《易经》卦、爻辞中有四十多条关于战争的记载，而战争又经常以“师”为单位来计算，可见殷、周之际国家拥有大量的军队，《师》卦集中地反映了这种状况：

“师出以律 否臧凶。”（《师·初六》爻辞）

“在师中 吉 无咎。王三锡命。”（《师·九二》爻辞）

“师或舆尸 凶。”（《师·六三》爻辞）

“师左次 无咎。”（《师·六四》爻辞）

“长子帅师 弟子舆尸 贞凶。”（《师·六五》爻辞）

“师”，即军队，它是奴隶制国家机器中重要的部分。《易经》反映了奴隶主统治阶级是十分注重掌握军队的。

在奴隶社会里，不仅国王掌握军队，而且诸侯也掌握有自己的军队，军队成为他们维护统治权力的最重要手段。奴隶主各集团之间、国家与国家之间、各诸侯国之间为了争夺土地、财富和奴隶不时地发生冲突，而演成战争。因而，奴隶制国家除了对内镇压奴隶的反抗以外，还利用军队对外征伐、掠夺财富，或保卫自己国家，免受他国的掠夺和侵扰。《易经》既反映了奴隶主阶级运用国家军队征伐别的邦国，有时也为了保卫自己的国家免受侵犯。《易经》中关于征伐邦国的记载：

“月几望 君子征 凶。”（《小畜·上九》爻辞）

“拔茅茹 以其汇 征 吉。”（《泰·初九》爻辞）

“乘其墉 弗克攻 吉。”（《同人·九四》爻辞）

“同人先号咷而后笑 大师克相遇。”（《同人·九五》

爻辞)

“不富以其邻 利用侵伐 无不利。”(《谦·六五》爻辞)

“利用行师 征邑国。”(《谦·上六》爻辞)

“王用出征 有嘉折首 获匪其丑 无咎。”(《离·上九》爻辞)

“壮于趾 征凶。有孚。”(《大壮·初九》爻辞)

“晋其角。维用伐邑。厉。吉 无咎。贞吝。”(《晋·上九》爻辞)

“己日乃革之 征吉 无咎。”(《革·六二》爻辞)

“君子豹变 小人革面。征凶。”(《革·上六》爻辞)

“高宗伐鬼方 三年克之 小人勿用。”(《既济·九三》爻辞)

“震用伐鬼方 三年 有赏于大国。”(《未济·九四》爻辞)

一次征伐战争，历时三年，伤财害命，不能不说是够长了 然而 还有‘至于十年不克征’(《复·上六》爻辞)的，就不知要付出多少生命财产了。这样的战争，可以说是“征凶”。如果“利用侵伐”，而能掠夺邻国的土地、财富和奴隶，使自己由‘不富以其邻’而变为‘富以其邻’，那当然是“无不利”的。反映了《易经》作者的战争观念。当然，《易经》作者是站在奴隶主阶级立场来反映这种战争的。因为在殷、周奴隶社会中，“战争以及进行战争的组织现在已成为民族生活的正常职能。……以前进行战



争，只是为了对侵犯进行报复，或者是为了扩大已经感到不够的领土；现在进行战争，则纯粹是为了掠夺，战争成为经常的职业了。<sup>①</sup>

奴隶制国家除了利用军队进行征伐的职能以外，也有利用军队保卫国家、抵御侵伐的职能。《易经》也触及到了这方面的思想。

《易经》首先反映了寇敌侵犯的事实：

“需于泥 致寇至。”（《需·九三》爻辞）

“负且乘 致寇至 贞吝。”（《解·六三》爻辞）

“需于泥”，犹陷入泥坑，即喻处境困难，寇敌便乘机侵犯。由于寇敌的侵犯，无疑要遭遇艰难。

在面临寇敌来犯的情况下 是“为寇”还是“御寇”呢？《易经》作者认为，利为防御，而不利征伐：

“击蒙 不利为寇 利御寇。”（《蒙·上九》爻辞）

“鸿渐于陆，……利御寇。”（《渐·九三》爻辞）

“御”，《尔雅·释詁》：“御 禁也”。《周易集解》引虞翻曰：“御 止也。”“禁”也有“止”的意思，引伸为防御，“御寇”就是禁止寇敌的侵犯，即防御敌人进犯的意思，这就是《易经》主张抵御侵犯思想的萌芽。

《易经》的国家观念，是片断的、朴素的，它没有也不可能揭示国家的阶级本质，对国家作出科学的说明。从形式上看，国家似乎是代表整个社会的，它实质上是

<sup>①</sup> 《家庭私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一六〇页。

维护一个阶级对另外一个阶级的统治的机器。

恩格斯说：

“国家是社会在一定发展阶段上的产物；国家是表示：这个社会陷入了不可解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面而又无力摆脱这些对立面。而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭，就需要有一种表面上驾于社会之上的力量 这种力量应当缓和冲突 把冲突保持在‘秩序’的范围以内；这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会脱离的力量，就是国家。”<sup>①</sup>

殷、周奴隶制国家是掌握在奴隶主阶级手里的暴力机构，他们运用这个暴力机构来压迫被剥削阶级，把阶级斗争控制在一定的“秩序”之内，以维护奴隶主阶级的统治。这是奴隶制国家的主要职能。另外还具有保卫本国利益而不受他国侵犯，并实行对外侵略，损害其他民族利益，这就是奴隶制国家的对外职能。

#### 四

人类的婚姻制度是随着社会的发展而变化的。它归根到底，是由社会的经济关系决定的。从群婚、亚血群婚到对偶婚和一夫一妻制的产生，反映了人类社会从群婚、亚血群婚的原始社会向奴隶社会的一夫一妻制发展。

<sup>①</sup>《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一六六页。

恩格斯说：

“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。”<sup>①</sup>

单个家庭的出现，实际上是从奴隶社会的一夫一妻制开始的。关于一夫一妻制我们将在第七章中讨论，这里只探讨婚姻制度的观念。

卜辞中已有关于婚媾的记载：

“贞，吉方亡𠄎。○其出𠄎。”（《珠》三四五）

“贞，𠄎其𦵏吉方。”（《续》三、七、二）

据丁山先生考证：“𠄎者，婚也，𦵏者，媾也。”（《商周史料考证》，第八二页）这二条卜辞究竟是武丁娶吉方的女儿，还是武丁女儿嫁给吉方，尚难确定。但说明商王朝和吉方是通婚的，这种通婚是在两国和好之时，而决不在两国相征伐之际。它不是掠婚或男子出嫁，则是无疑的。

《易经》也记载：

“屯如、𢆏如，乘马班如，匪寇，婚媾。”（《屯·六二》爻辞）

“乘马班如，求婚媾，往，吉，无不利。”（《屯·六四》爻辞）

“贲如、皤如，白马翰如，匪寇，婚媾。”（《贲·六四》爻辞）

①《家庭、私有制和国家的起源·第一版序言》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二页。

“先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，往遇雨则吉。”  
(《睽·上九》爻辞)

“震于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言。”(《震上六》爻辞)

“屯”，《广雅·释詁》：“屯聚也。”即屯聚的意思。  
“遄”，《广雅·释詁》：“遄转也”。《楚辞·离骚》：“遄吾道夫昆仑矣。”王注：“遄转也。楚人名转曰遄。”“班”，《经典释文》：“班，郑玄本作般。”《左传》成公十三年：“郑公子般。”《释文》：“般本作班。”“媾”，《说文》：“重婚也。”“贲”，《说文》：“贲，饰也”。《吕氏春秋·壹行篇》记载：“孔子卜得贲。孔子曰：‘不吉’。子贡曰：‘夫贲亦好，何谓不吉乎？’孔子曰：‘夫白而白，黑而黑，夫贲又何好乎？’”而见贲为杂色的贝作成的装饰品，这里是形容马的颜色。“皤”，《说文》：“皤，老人白也”。凡白物都可以叫白皤。“翰”，《经典释文》：“翰，董遇云：‘马举头高印也。’马融、荀爽云：‘高也。’”“弧”，《说文》：“木弓也。”说“犹‘弛’也，借为挽”，《说文》：“挽，解挽也。”即弛的意思。这四则爻辞是说：  
(1) 很多人乘马而来，以为是寇敌来犯，原来是迎亲的人马；  
(2) 很多人乘着白色的、杂色的高头大马，以为是寇敌进犯，却是迎亲的人马；  
(3) 看见车马，以为是寇敌，便张弓欲射；后弛弓不射，因为这是迎亲的队伍。

古代奴隶主贵族的迎亲是很讲排场的。《仪礼·士昏礼》记载：“主人，爵弁纁裳缙褹，从者毕玄端乘墨车，从车二乘，执烛马前，妇车亦如之有褙。”是说“主人”即

迎亲的新郎要乘一辆黑车 还有二辆车相从 许多人拿着烛火迎接新妇之车。大奴隶主贵族如诸侯的迎亲，根据《诗经·召南·鹊巢》的记载：“之子于归 百两御之；……之子于归 百两将之；……之子于归 百两成之。”朱熹注：“之子 指夫人。两，一车也，一车两轮 故谓之两。御 迎也。诸侯之子嫁于诸侯 送御皆不辆也。”将”，送也。“成”成其礼也。诸侯的迎亲队伍 迎送要车百辆，这种场面浩大，车马众多的迎亲队伍，被误认为是寇敌的侵犯是可以理解的。

高亨却认为‘匪寇 婚媾’是写古代掠婚之事 见《周易古经今注》中华书局一九五七年版 第一四页 然而 掠婚需趁其不备，进行突然袭击，这样大张旗鼓地出动队伍 岂不把人吓跑吗 解为掠婚 实于理未合。恩格斯说：

“ 抢劫妇女的现象 已经表现出向个体婚制过度的迹象，至少是以对偶婚的形式表现出这种迹象：当一个青年男子，在朋友们的帮助下劫得或拐得一个姑娘的时候，他们便轮流同她发生性交关系；但是在此以后，这个姑娘便被认为是那个发动抢劫的青年男子的妻子。反之，要是被劫来的女子背夫潜逃 而被另一个男子捕获 那末她就成为后者的妻子，前者就丧失了他的特权。”<sup>①</sup>

这里所说一个青年在朋友帮助下而抢劫得姑娘，也决不是象《易经》记载的那样浩大的队伍。否则又怎样轮

<sup>①</sup> 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第四一页。

流地同她发生关系呢？可见，这里不是写掠婚之事。

郭沫若则认为这是“男子出嫁”（《周易时代的社会生活》《中国古代社会研究》第四一页）似乎也不妥当。“男子出嫁”作为一种婚姻制度，恐怕是氏族公社社会的亚血群婚制开其端的。亚血群婚制是两个氏族的男女集团互为夫妻制度，本氏族的男女是不能结为夫妻的。男人必须出嫁到另一个氏族去、女人必须招赘另一氏族的男人进来。这种女人娶男人进门的情况，是与氏族母系社会相适应的。这时，女人的社会作用和社会地位要比男人高，女人成为氏族的管理者。由于社会经济的发展，在生产中负主要责任是男子而不是女子；丈夫在家庭中占居比妻子更重要的地位。于是母系氏族社会就向父系氏族社会转变，女人招赘丈夫，就变成男人讨老婆；男子出嫁就变成女儿出嫁。

恩格斯说：

“有一个简单的决定，规定以后氏族男性成员的子女应该留在本氏族内，而女性成员的子女应该离开本氏族，而转到他们父亲的氏族中去，就行了。”<sup>①</sup>

《易经》反映了殷、周之际奴隶社会的婚姻制度，是不存在“男子出嫁”问题的。“男子出嫁”即意味着妇女在家庭内的统治。

恩格斯曾引用阿瑟·莱特的话，说明“男子出嫁在

<sup>①</sup>《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第五一页。

家庭内地位：

“不管他在家里有多少子女或占有多少财产，仍然要随时听候命令，收拾行李，准备滚蛋。对于这个命令，他甚至不敢有反抗的企图。”<sup>①</sup>

如解为“男子出嫁”怎能出动如此多的车辆、马匹，而组成浩浩荡荡的队伍呢？这不仅与殷周的历史发展阶段相违，而于文意也未妥，所以我认为迎婚。

再则，《易经》中有不少关于男子娶妻蓄妾和女子出嫁、媵嫁的记载，也可为“匪寇婚媾”不是“男子出嫁”之内证。《易经》记载：

“纳妇吉。”（《蒙·九二》爻辞）

“勿用取女，见金夫。”（《蒙·六三》爻辞）

“亨利贞，取女吉。”（《咸》卦辞）

“畜臣妾吉。”（《遁·九三》爻辞）

“姤，女壮，勿用取女。”（《姤》卦辞）

“取”，《经典释文》：“取本又作娶”，《说文》：“娶，取妇也”。古无“娶”字，故作“取”。“取女”，即是男子娶女子，而不是“男子出嫁”、女子娶男人。况且《易经》中还有不少关于女子出嫁的记载：

“帝乙归妹，以祉元吉。”（《泰·六五》爻辞）

“归妹以娣。”（《归妹·初九》爻辞）

“归妹以须，反归以娣。”（《归妹·六三》爻辞）

《家庭私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第四四页。

“归妹愆期，迟归有时。”（《归妹·九四》爻辞）

“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。”（《归妹·六五》爻辞）

“渐，女归吉，利贞。”（《渐》卦辞）

“归”，《周易集解》引虞翻曰：“归，嫁也。”上面六条爻辞的“归”字，都作“嫁”解。“妹”，不是姊妹的妹，王注：“妹，少女之称也。”“归妹”，即是“嫁女”，就是女儿出嫁。“娣”，《说文》：“女弟也”。《诗经·韩奕》：“韩侯取妻，汾王之甥，蹇父之子，韩侯迎上，于蹇之里，诸娣从之，祁祁如云。”这即是古人嫁女儿时，媵嫁女儿的妹妹。这“女娣”，也可以是侄娣。由此可见，“匪寇，婚媾”，不是反映“男子出嫁”现象，而是迎亲之事。

《易经》关于婚姻制度的观念，也是片面的、朴素的。它没有也不可能揭示婚姻制度的本质，是受社会经济关系制约的。是由社会的阶级关系直接决定的。在阶级社会里，婚姻制度也与其他制度一样，被打上了阶级的烙印。

《易经》作者在四则“匪寇，婚媾”的爻辞中，明确表示赞同，即“吉”、“无不利”。这种婚姻制度的有二条，另一条没有明确表示肯定还是否定。但从文意上体会，似乎也是赞同的。体现了《易经》关于婚姻制度的观念。

《易经》从神权政治思想出发，主张维护等级制的奴隶主阶级剥削有理的思想，关于国家的观念以及婚姻制度的观念。尽管它在一定意义上触及了一些有关国家的问题，但还没有构成系统的政治思想的体系。



## 第四章 《易经》中的无神论思想

《易经》，由于它相当广泛地展现了殷周之际的社会面貌，为研究我国古代社会史、思想史、哲学史、无神论史提供了丰富的资料，而历来为人们所珍视。

在研究《易经》的专著、文章以及现行的中国哲学史著作中，存在着一个较为普遍而又流行的看法，这就是以《易经》的“八卦”代表自然界的八种物质元素或“自然物”、“物质现象”<sup>①</sup>，从而认为《易经》具有朴素的唯

冯友兰在《中国哲学史新编》中说：“乾是天的象征，震是雷的象征，……兑是泽的象征。……天地如父母，生出来六个子女，分别代表殷周之际的人所认为是自然界中六种重要的自然现象。……这种神话式的对于自然界的理解就是唯物主义世界观的胚胎。”高亨说：“用八卦象征八种物质，用矛盾对立的乾坤象征矛盾对立的天地，用矛盾对立的震巽象征矛盾对立的风雷，用矛盾对立的坎离象征矛盾对立的水火……。”（《周易卦象所反映的辩证观点》）杨荣国在其主编的《简明中国哲学史》中说：“八卦原来是八种符号，‘—’…是代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质现象。”

李景春在《周易哲学及其辩证法因素》中说：“乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。天、地、风、雷、水、火、山、泽，都是有形象的物质，这说明《周易》解说中含有朴素的原始的唯物主义性质。”（第一五页）

在最近发表的《〈易〉卦爻辞所反映的阶级斗争》（《文史哲》一九七六年三期）和《简论〈周易〉的“一阴一阳之谓道”的学说》（《文史哲》一九七八年二期）也沿袭了这种看法。

物主义观点。那么，“八卦”到底代表什么？天、地、风、雷、水、火、山、泽的观念是《易经》原有的，还是后来的？这些重要问题，需要通过认真的研究和自由的讨论，才能解决。

马王堆帛书《易经》的出土为我们研究《易经》思想提供了依据。帛书《易经》和今本《易经》不同之一就是只有《卦辞》和《爻辞》而不附《彖辞》、《象辞》和《文言》等《传》。在《传》不附《经》这点上，恰恰与过去发现的汉石经残本相一致。有人认为以《传》附《经》开始于郑玄注，不失为有参考价值的说法）。这就是说，《易经》与《易传》不是一个时代的作品。我以为《易经》成书于西周前期，而反映殷周奴隶制发展时期的情况；《易传》作成于春秋战国之际，即奴隶制崩溃、封建制确立之时。

“八卦”象征八种自然物，这种观念，不见之于《易经》的卦、爻辞。如《乾卦》：

“乾 元亨利贞。”（《乾卦》卦辞）

“潜龙勿用。”（《乾·初九》爻辞）

“见龙在田 利见大人。”（《乾·九二》爻辞）

“君子终日乾乾 夕惕若厉 无咎。”（《乾·九三》爻辞）

“或跃在渊 无咎。”（《乾·九四》爻辞）

“飞龙在天 利见大人。”（《乾·九五》爻辞）

“亢龙有悔。”（《乾·上九》爻辞）

“见群龙无首 吉。”（《乾·用九》爻辞）

如果说“天”在《乾卦》爻辞中还能一见的话，那末，其他七卦的卦、爻辞中则其所象征的自然物一无所见。即使《乾卦》“天”字一见，也不是“天”这种自然物的理论观念。倘若完整地理解《乾卦》的卦、爻辞，则是讲“龙”这个自然物从“潜”到“见”到“飞”，以至“亢龙有悔”的变化过程。且在爻辞中“龙”字五见；《九四》爻辞隐含“龙”字，则“龙”字便六见了。如果说，古人有“取物观象”的观念，那末，《乾卦》则象征“龙”为较宜。但不以“龙”为代表，而象征“天”却不知何故？

除《坤卦》卦名与其卦、爻辞无关外，则坎、离、震、艮、巽、兑都是取爻辞中常见之主要一字。此种现象，不仅可窥见先有卦、爻辞，后有卦名之事实，而类《诗》、《书》、《论语》之篇名，也可推见“八卦”象征天、地、雷、风、水、火、山、泽这八种自然物的观念，未必是《易经》作者所原有，而为后人所附加。

“八卦”比附八种最常见的自然物，到底起于何时？目前还缺乏古文献，而有待于地下的发掘<sup>①</sup>。仅依现有资料，较集中而又系统说明“八卦”象征八种自然物的，则见之于《说卦传》。现节录于后：

“乾为天 为圜 为君 为父 为玉 为金 为寒 为冰，

《易纬·乾凿度》说：“三古文天字，𠄎古文地字，𠄎古文火字，𠄎古文水字，三古文风字，𠄎古文雷字，𠄎古文山字，三古文泽字。”以此来解“八卦”象征八种自然物之起因，也是汉人的说法，而不能证其为《易经》所原有。

为大赤，为良马，为老马，为𠂔马，为驳马，为木果。

坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。

震为雷，为龙，为玄黄，为旉，为大涂，为长子，为决躁，为苍筤竹，为萑苇，其于马也为善鸣，为馵足，为作足，为的颡，其于稼也为反生，其究为健，为蕃鲜。

巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭，其于人也为寡发，为广颡，为多白眼。为近利市三倍，其究为躁卦。

坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫輮，为弓轮，其于人也为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤，其于马也为美脊，为玼心，为下首，为薄蹄，为曳，其于舆也为多眚，为通，为月，为盗，其于木也为坚多心。

离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵，其于人也为大腹，为乾卦，为鳖，为蟹，为羸，为蚌，为龟，其于木也为科上槁。

艮为山，为径路，为小石，为门阙，为果蓏，为阍寺，为指，为狗，为鼠，为黔喙之属，其于木也为坚多节。

兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决，其于地也为刚鹵，为妾，为羊。”

由此可见：（1）《说卦》作者不仅把八卦象征自然界的八种自然物，而且代表君、父、母、长子、长女

妾等社会等级关系，代表人的心、手、足、眼、口、腹等器官，代表马、牛、豕、狗、羊、龟、鳖等动物，草、木、果、竹、蓂等植物，红、黄、白、黑等颜色以及其它各类事物和它们的性质。甚至人的感情等等，也统统被纳入其中。“八卦”可以说包罗万象，囊括万物。

(2) 《说卦》的这种杂而多的象征就是《系辞传》所谓的“近取诸身，远取诸物”的很好注脚。

(3) 《说卦》没有把‘八卦’抽象为八种自然物而是代表各种各样的具体事物，也没有说明众多具体事物之间的关系，从而形成了关于八种自然物的宇宙构成的理论观念。

(4) “八卦”代表天、地、风、雷、水、火、山、泽等八种自然物以及象征如此复杂、众多的事物，只能是《说卦》作者的思想而恐为《易经》作者所未有。

当然我们并不是说，《说卦传》此种说法无所‘本’。但在目前公认的殷、周初的著作中却无所见，而只能在反映春秋时期思想的《左传》、《国语》中找到《说卦传》的所‘本’：

《左传》庄公二十二年“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观(䷓)之否(䷋)，曰：是谓观国之光，利用宾于王。……坤，土也；巽，风也；乾，天也；风为天于土上，山也，……”

《左传》闵公元年“初毕万筮仕于晋，遇屯(䷂)

之比(䷲)，……震为土，车从马，足居之，兄长之，母覆之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。”

《左传》僖公十五年：“初 晋献公筮嫁伯姬于秦 遇归妹(䷵)之睽(䷥)，……归妹之睽，犹无相也。震之离，亦离之震，为雷为火，为羸败姬。”

《左传》昭公五年：“初 穆子之生也 庄叔以《周易》筮之，遇明夷(䷣)之谦(䷎)，以示卜楚丘。……离，火也，艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗。”

《国语·晋语》记载：“震，车也；坎，水也；坤，土也；屯，厚也；豫，乐也。……震，雷也，车也；坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震，武也；众而顺，文也；文武具，厚之至也，故曰屯。……坤，母也，震，长男也；母老子强，故曰豫。”

《说卦》“本”于《左传》四处，“本”于《国语》一处。《左》、《国》的共同特点是：(1)其基本思想与《说卦》一致；(2)但也有不同和自相矛盾的地方，如既以“坤为土”而又以“震为土”。同时，也不见于《说卦》；(3)在认为坤为土这点上，《左》、《国》相同而不见于《说卦》。不过《说卦》以“坤为地”则与“为土”义同。《说文》：“土地之吐生万物者也。二象地之上 地之中，物出形

也 凡土之属皆从土 ”；（4）不仅“ 八卦 ”有其代表的事物，屯、豫二卦也有其代表的东西 这就是“ 厚 ”与“ 乐 ”。由此而见，《说卦传》是“ 本 ”《左传》、《国语》而演绎 或《说卦》作于与《左》、《国》同时 也许稍后。

然而 即使《说卦传》所载“ 本 ”之《左》、《国》 也只能说明《说卦传》可能作于春秋战国之际，但于解决“ 八卦 ”象征八种自然物起于何时，并无很大补益；也不能证明象征八种自然物的观念，是《易经》作者所原有，从而作为《易经》的思想资料。尤其是作为《易传》“ 十翼 ”之一的《说卦》和《易经》 作于两个不同的时期 我们怎能援《传》于《经》 或以《传》解《经》 正如不能以王弼《周易注》、朱熹《周易本义》和王夫之的《周易外传》来解《经》一样。我们把《易经》和《易传》放在各自的时代中来剖析 它们的思想，这是马克思主义历史唯物主义的起码要求。

马克思指出：

“ 人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。

所以，这些观念、范畴也同它们所表现的关系一样，不是永恒的。它们是历史的暂时的产物。”<sup>①</sup>

这样才能搞清《易经》的本来面目。

① 《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第一卷 第一〇八——一〇九页。

退一步说，即使以八卦代表八种自然物，但《易经》是占筮之书，是相信天命鬼神、占卜迷信的。关于这一点，似无异议。虽然，我们还没有充足的论据证明八卦所象征的八种自然物为“神”所创造。可是，《易经》记载了当时用筮法向“神”请示（占日食、月食，占年谷丰歉，占风、雨，占水灾、火灾，占登山、入泽），岂不是八种自然物由“神”管辖吗？

恩格斯指出：

“什么是本原的，是精神，还是自然界？——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？”

哲学家依照他们如何回答这个问题而分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”<sup>①</sup>

如依此划分唯物主义和唯心主义，那末，八种自然物为“神”所管辖，岂能属于唯物主义性质？

据上所述，我认为，以“八卦”象征八种自然物立论，从而证明《易经》具有唯物主义观点或性质，如果不是偏于臆断，就是论据不足。

<sup>①</sup>《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二二〇页。



## 二

依据帛书《易经》六十四卦序列不同于通行本的事实 既然“八卦”所象征的八种自然物恐非《易经》其原有观念，那末，在笼罩着宗教神秘主义的《易经》卦、爻辞中，是否有无神论思想的萌芽呢？在弥漫着相信天命鬼神、占卜迷信气氛的《易经》中，是否有合理的因素呢？这些问题的解决，对于揭示中国古代哲学发展的“大圆圈（螺旋）上的一个圆圈”<sup>①</sup>，无疑有很大的意义。

恩格斯说：

“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教里。”<sup>②</sup>

《易经》正是把殷、周之际人们生活于其中的自然、社会的面貌和情况，搬进了占卜迷信的殿堂里。因此，透过光怪陆离的神学迷雾，展现在我们面前的却是当时人们在与自然、社会斗争实践中所积累起来的经验的总结。正是在这个巫教神学的唯心主义中，闪烁出了最初的神学的对立面——无神论思想的萌芽。

且看《易经》卦、爻辞：

“用拯马壮吉。”（《涣·初六》爻辞，《明夷·六二》爻辞）“拯”读为“驂”。《说文》：“驂，犗马也。”《广雅·

①《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七一页。

②《恩格斯致马克思 1846 年 10 月 18 日》，《马克思恩格斯全集》第二十七卷，第六三页。

释兽》：“𩇑，𩇑也。”即去马之势，则马强壮，所以吉利。

“无妄之疾，勿药有喜。”（《无妄·九五》爻辞）《说文》和《广雅·释詁》都认为“妄，乱也。”即不是由于乱来而得的病，不用吃药，也很快会好而有喜。

“井泥不食，旧井无禽。”（《井·初六》爻辞）是说井被泥沙所污塞，已不可食用；“旧井无禽”的“井”，当读为“阱”。《说文》：“阱，大陷也。”即捕禽的陷阱。这是说旧阱已湮废，不能以陷禽，所以无禽。

“井收，勿幕。有孚，元吉。”（《井·上六》爻辞）意思说，人们汲水完了，必须把井盖盖好，以防秽物入井。如果人们都有信于按规定盖好井<sup>①</sup>，不致因饮污水而得病，所以大吉。

仅上四例，即可说明：尽管《易经》披上神学的外衣，仍不失为当时人们生产、生活经验的结晶。第一例和第三例，显然是当时人们在从事畜牧和狩猎等生产斗争中，长期积累起来的经验；第二、三、四例，是人们在长期争生存、与疾病做斗争中所积累起来的生活经验。在殷、周之际，社会生产力和科学知识水平还很低，人们受“天命”思想的支配，是不足为怪的。恩格斯指出：“象一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。”<sup>②</sup>因此，“凡国之大事，先筮而后卜。”（《春官·宗伯

<sup>①</sup> “幕”和“有孚”解见第六章。

<sup>②</sup> 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二二〇页。

下·筮人》《周礼》卷六 几乎一切人事的吉凶祸福 都取决于“天”。但在上述几例中，吉凶休咎，已经挣脱了“天命”思想的绳索，“天命”对于人事的吉凶已失去了支配的作用 人们不是依照“天命”而是根据自己在生产和生活行动中对于客观事物的认识来决定避凶趋吉，这显然是一种与巫教神学相对立的思想。这就是在《易经》神学体系中所产生的无神论思想的萌芽。

这种与巫教神学相对立的思想 力图把“超人间的力量”的天命神学形式还原为“人间的力量”。从《易经》中，首先，我们看到，“支配着人们日常生活的外部力量”<sup>①</sup>——“天命”受到了种种客观物质条件的限制，被人格化了的“天”的至高无上的绝对权威受到冲击，无所不能的神通妙用受到了削弱。这就表现在人事的吉凶祸福，受着客观时间、地点、具体条件的制约。

第一，人事的吉凶祸福受着时间的制约：

“元亨，利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主，利。”（《坤》卦辞）

“亨小，利贞，初吉终凶。”（《既济》卦辞）

《坤卦》先迷失方向 后来终于吉利；《既济卦》开始吉利，结果遇凶。在这里，或迷或得，或吉或凶，不是“天命”而是时间先后 当然也有具体事物的不同。时间是客观事物变化的条件 这于《易经》作者来说 当然

<sup>①</sup>《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第三五四页。

还只是些原始的、不自觉的猜测。但随着时间的变化，事物就可能出现截然不同的结果：

“乘其墉，弗克攻，吉。”（《同人·九四》爻辞）

“墉”，《说文》：“城垣也。”《诗经·大雅》：“以作尔庸。”注：“庸，城也。”当攻城的时候，士兵已登上敌人的城垣，但敌人还在反击，企图把士兵压下去。这时，如果指挥者坚决进攻，就可克城获胜；假如犹豫不决，就可能丧失时机，不仅登城士兵不能坚持，整个战斗也可能由此失败。这里，吉或不吉，就在于“当机立断”，不失时机以及采取正确的战术。

《易经》作者还认为：

“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”（《同人·九五》爻辞）“号咷”，《说文》：“楚人谓儿泣不止曰噉咷”。《经典释文》：“号咷，啼呼也”。意谓先悲后喜。两军对战，一方被围，将被歼灭。这时有人悲叹呼号，有人啼哭，后来奋力突围，并与援兵相遇，转败为胜。于是，先号咷而后笑。这里，先“号”后“笑”，并不是“天”的意志和安排。而是随着时间的推移，依靠人们自身的努力，才促使“先号”向“后笑”变化。

第二，人事的吉凶祸福受着地点的制约：

① 闻一多：《周易义证类纂》训“乘”为“增”，他说：“‘乘其墉，弗克攻’，谓增高其城墉，使敌来不能攻，故为吉占。”讲的是防守城垣。《周易正义》：“乘上其墉，欲攻之也。”训“乘”为“升”，即为进攻敌人。我以为，“乘其墉”意为攻城为宜。

“蹇 利西南 不利东北。”(《蹇》卦辞)

“西南得朋 东北丧朋 安贞吉。”(《坤》卦辞)

“朋”即“朋贝”之“朋”；“十贝”为“朋”<sup>①</sup>。《蹇卦》、《坤卦》卦辞都是说，人若出门，向西南方向走，不仅吉利，而且得财；向东北方向走，不仅不吉利，而且要失财。此处或利不利，或得或丧，是看到什么地方去。因此，《易经》作者认为，地点的不同，可以招致不同的结果：

“需于郊 利用恒 无咎。”(《需·初九》爻辞)


“需于泥 致寇至。”(《需·九三》爻辞)

“需”，《尔雅·释诂》：“**𦉰**待也”。《杂卦传》：“需 不进也。”即有停留不进的意思。人们待在郊野，利于久驻，而无灾患；停留在泥潭里，则愈陷愈深，敌寇可能乘机而来。由于处郊、处泥，地点不同，客观条件不同，其结果也完全不同。在这里，“无咎”和“致寇至”，看不到“天命”的作用，在具体的环境中，在一定地点条件下，“超人间的力量”已无能为力，只有人们自己的力量，才能改变不利的客观环境，创造有利的条件。因此，《易经》作者认为：

“需于沙 小有言 终吉。”(《需·九二》爻辞)

“小有言”的“言”，当作**言**，采高亨说。甲骨文“言”作𠄎(《前》五·二〇)、或𠄎(《后》下·一〇)，篆文作𠄎；𠄎作𠄎(《前》四·二八)、或𠄎(《前》

① 《叔德簋》铭文：“王锡叔德臣嬖十人 贝十朋 羊百。”这是说周王赐给叔德女奴隶十人，贝十朋，羊一百头。

六、二九），篆文作 。形近而讹。《说文》：“𠄎 直言曰言 论难曰语 从口，辛声，𠄎 语相诤距也 从口 辛 辛恶声也，读若蘖。”诤距的意思。这则爻辞是说，待在沙滩上，沙能陷足，不易行走，但这种情况是可以改变的。意思是说，处于艰难的环境之中，暂时受到诤距，如能加以忍耐，克服艰难，结果仍可获得吉利。这种地点的制约，表现在战争指导中关于地利的掌握上，同样是很明显的：

“迷复，凶。有灾眚。用行师，终有大败。以其国君凶 至于十年不克征。”（《复·上六》爻辞）

“迷”，《说文》：“迷惑也。”《广雅·释詁》：“迷，误也”。不熟路径，又迷失归途，会有灾祸。如行军打仗，不察地利，不悉路线，一旦为敌所乘，必致大败，并给其国家带来损失和灾殃，以至十年之内，不能兴师征伐。此“凶”此“败”并非出自“天”意，致“凶”致“败”，乃是由于不识地理条件，不识进退之路所致的。

第三，人事的吉凶祸福受具体行为和具体事物的制约：

“屯其膏，小，贞吉，大，贞凶。”（《屯·九五》爻辞）

“利见大人，不利涉大川。”（《讼》卦辞）

“大畜，利贞，不家食，吉，利涉大川。”（《大畜》卦辞）

“亨，利贞，可小事，不可大事。”（《小过》卦辞）

“屯”，《广雅·释诂》：“聚也。”膏，《说文》：“膏，肥也。”《国语·晋语》：“夫膏粱之性难正也。”韦昭注：“膏肉之肥者”。意思是说，屯聚肥肉，而不施用。干小事吉，干大事则凶。这则爻辞与《小过卦》卦辞意相类。《讼卦》卦辞和《大畜卦》卦辞则相反，一是以见大人吉利，不利于过大河；另是以不在家吉利，过大河也吉利。这里，“吉”与“凶”，“利”与“不利”，受着客观条件的制约。“吉”与“凶”的决定，这要看是什么具体行动或事件。譬如，见大人吉利，但渡河就凶；干小事是吉，干大事就凶，都是指具体行为和事件。而不是笼统抽象地谈“吉”、“凶”。当人们在讲某一具体事件的时候，往往撇开“天命”，而依据人们的生活经验。所以，人们的生活经验和实践总是与支配着人们生活的超人间力量相矛盾，不断地破坏着‘天命’的至上权力：

“拂经，居贞吉，不可涉大川。”（《颐·六五》爻辞）“拂”，《说文》：“过击也”，引伸为击伤的意思。“经”借为“胫”，即小腿<sup>①</sup>，《论语·宪问篇》：“以杖叩其胫”；叩胫”与“拂胫”意同。此则爻辞是说，住在家里吉利，不可以渡大河，其原因是什么呢？是“天”的意志吗？不是，是脚胫被击受伤。根据《易经》全书不见船的记载，人们渡河靠什么？《易经》有一处提到“包荒用冯河”（《泰·九

①《周易集解》引王肃说：“拂，违也。经，常也。”李道平《纂疏》又说：“拂与拂通”，《说文》：“拂，违也”，《书·酒诰》：“经德秉哲”，孔《传》：“能常德持智”，故经训常也。”愚按，此说与《易经》原意不相符，故不采。

二》爻辞），就是佩带空葫芦渡河。但佩带空葫芦仍然需要脚蹬手划，受伤的脚当然不宜于过大河。这里显然是人们的生活实践经验之谈。

第四，人事的吉凶祸福受各人本身条件的制约：

“包承，小人吉，大人否，亨。”（《否·六二》爻辞）“包”，《广雅·释詁》：“裹也”。“承”疑读为“脔”，《说文》：“脔，馐也，从肉，丞声，读若丞。”《仪礼·燕礼》：“无脔”，郑众注：“脔，俎实”，《特牲馈食礼》：“宗人告祭脔”，郑注：“脔，俎也”。“脔”从肉，其本义当与肉有关，即祭祀所用的肉。“包脔”，就是用茅苇包裹脔肉以祭祀，这对于没有鼎俎的“小人”来说，已经是尽力奉祀了，因而是吉利的；但对于有财产的“大人”来说，如果用茅苇包脔肉祭祀，而不用鼎俎，岂不是对“天”和“鬼神”的轻慢？因此，不吉利。

祭祀是这样，送礼也是这个道理：

“好遯，君子吉，小人否。”（《遯·九四》爻辞）“遯”疑为“豚”，古通。《中孚》卦辞说：“豚鱼吉”。《经典释文》：“豚，黄颖作遯”是“遯”借为“豚”之证。《说文》：“豚，小豕也”。《小尔雅·广兽》：“彘，猪也，其子曰豚。”即小猪。送人以小猪，对有位有财的“君子”来说是成其礼，所以吉；对穷苦的“小人”来说，送人以小猪，那就需倾家财了，所以不吉利。但“君子”如不以小猪送人，岂不是不合“礼”而轻慢吗？

不仅祭祀、送礼，人们做事何尝不是这样：



“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”（《恒·六五》爻辞）“恒”，《周易集解》引侯果说：“久也。”妇女对丈夫，如能恒守其德，就吉利；但男子做事，其法要多样，若遵一轨，便会坏事。

同是祭祀、送礼和“恒德”，或“凶”或“吉”，却因人而异，因事而异；“吉”与“凶”，也是依人的具体地位以至经济状况而定。“天”在这里并没有干预什么人事。如果说有，岂不是“天”也是按人的意志办事的吗？“天”的意志岂不还原为人的意志！

“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。”（《无妄·六三》爻辞）

“邑人”不慎，发生火灾，牛系在屋外，见火惊跑，被过路人得去，“邑人”却遭烧屋失牛的灾祸。从此事的肇始和结果来看，完全是“邑人”自己不小心而造成的火灾，“天”并没有故意赏“行人”而罚“邑人”。

其次，我们看到，《易经》虽然承认“天”和“鬼神”的存在，承认人事的吉凶祸福决定于“天”和“鬼神”的意志。但是，“天”和“鬼神”的这种意志，不仅受着客观时间、地点的限制，而且也受着具体事物和具体人物的限制。当古代人们把关于自己本身和自然的观点赋于神的时候，当人们按照自己的模样和幻想塑造“天”、“帝”的时候，正如列宁在评论古希腊哲学时所指出的：“人的模样的神。”<sup>①</sup>如果我们剥去“神”的神秘外衣，剩下的岂不是

<sup>①</sup>《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七八页。

“人的模样”吗？《易经》对于人事吉凶祸福的解释，如果去掉占卜的神秘形式，岂不包含着许多人们观察物质世界的原始的合理的因素，岂不包含着一些人们在生产和生活行动中积累起来的科学思维的萌芽吗？

列宁在《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》中指出：“注意：科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。而今天呢！同样，还是有那种联系，只是科学和神话间的比例却不同了。”<sup>①</sup>《易经》难道不体现了科学思维的萌芽同宗教、神话的幻想的联系？正是在这种联系中，作为科学思维的无神论思想的萌芽也就产生了。

这种无神论思想的萌芽，不仅表现了对“天”和“鬼神”的意志的限制和冲击，而且还表现在对于人的本身作用的认识和重视。人们对于自身力量（人为）的粗浅认识，乃是在物质的生产活动中，对于自然现象以及人和自然关系的最初的了解，它标志着人们从神学的奴役下挣脱出来的艰苦的历程，也标志着科学和神学之间的比例的拉大。

第一，人为对于人事吉凶祸福的作用：

“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”（《乾·九三》爻辞）

“乾”，《广雅·释训》：“乾乾，健也。”《吕氏春秋·士容》：“乾乾乎取舍不悦。”高诱注：“乾乾，进不倦也。”

<sup>①</sup>《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七五页。

“惕”，《经典释文》：“惕，郑玄云：‘惧也。’”《广雅·释诂》：“惕，惧也。”意思是说君子如果整日工作勤勉不倦，晚上又能检点自己；即使处境危险，也不致有灾祸。因而，《易经》认为，人的自身的力量，可以转“危”为“安”，也可以使“吉”变“凶”。

“鸣谦，贞吉。”（《谦·六二》爻辞）

“鸣”，《广雅·释诂》：“鸣，名也。”人们有了名声，仍能保持谦虚的态度，则“吉”，反之：

“鸣豫，凶。”（《豫·初六》爻辞）

“豫”，《广雅·释诂》：“乐也”，借为“舒”。有了名声，便贪图舒适佚乐，结果会“凶”。人们对于名声的不同态度，从而产生了完全不同的结果。这里，吉凶的根据，不是“天”意，而是人的本身作用。

《易经》作者认为，人为不仅对于名声，对于其他事情也是这样：

“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶。”（《履·六三》爻辞）

“履虎尾，愬愬，终吉。”（《履·九四》爻辞）

“眇”，《经典释文》：“眇字书云：‘盲也。’”“咥”，《经典释文》：“咥，马（融）云：‘齧也，郑（玄）云：‘齧也。’”二则爻辞同是“履虎尾”，即踩到老虎尾巴，由于主观条件的不同，结果也不同。一个是因为眼盲不能看，脚拐不能走，踩到老虎尾巴，被老虎吃掉；一个是临危不惧，小心谨慎，虽然踩到了老虎尾巴，结果没有被吃掉而吉

利。在这里，或生或死，关键在人为，而不在“天命”。

第二，人为对于战争的胜败，起着重要的作用：

“师出以律 否臧凶。”（《师·初六》爻辞）

“臧”借为“壮”<sup>①</sup>，《诗经·豳宫》：“俾尔寿而臧”；“臧”读为“壮”。古通用。古代讲兵强为师壮，“师直为壮，曲为老。”（《左传》僖公二十八年）这里说，军队出征要有纪律，否则，兵虽强，结果也“凶”，这是古代战争经验的总结！当然，军队的纪律很重要，而军队内部的一致也很重要：

“鸣谦 利用行师 征邑国。”（《谦·上六》爻辞）  
 有声誉而处上位的人，态度谦虚，听取忠谏，则四方向慕，出师征邑国便吉利。反之：

“君子豹变 小人革面 征凶。”（《革·上六》爻辞）  
 在上位的人大发雷霆，小人脸色难看，上下不同心一致，出师征伐便凶。

战争胜败不取决于“天”意 而是社会物质条件 社会制度、武器、人心等全面的较量 但人却是重要因素 人们的一时不慎和一丝疏忽，都会给战争带来困难或不利：

“伏戎于莽 升其高陵 三岁不兴。”（《同人·九三》爻辞）“莽”可解为草莽，《周易集解》引崔憬说：“隐兵于野将以袭之，故曰伏戎于莽。”其意是说，当军队埋伏在

杨树达训“臧”为“顺”，即“执事顺成为臧。”（《周易古义》卷一 闻一多训“臧”为“善”见《周易义证类纂》可参考。但闻氏训“律”为音律之“律”，而不是纪律之“律”，恐未妥。

莽草之中的时候，有人违反纪律，走到了高处，暴露目标，结果被敌人所袭击，以致惨败，三年也恢复不过来。这岂不是战争的惨痛教训吗？

第三，人为在生产斗争中的重要作用：

“即鹿无虞，唯入于林中，君子几不如舍，往吝。”  
(《屯·六三》爻辞)

“即”，《广雅·释诂》：“就也”；“即鹿”就是就鹿逐鹿的意思。“虞”，《周易集解》引虞翻说：“虞谓虞人，掌禽兽者。”即掌禽兽的官。打猎需有虞人的帮助。如果逐鹿入林，而君子追鹿不舍，那末，没有“虞人”的引导，入林以后必有艰难或危险。“虞人”在这里起着决定性的作用。这大概是古代“君子”田猎，没有向导，追鹿入森林，或迷路、或遇险而获得的经验。

《易经》作者还认为：

“童牛之牯，元吉。”(《大畜·六四》爻辞)

“牯”，《周易集解》作“告”，《经典释文》：“九家作告”。

《说文》：“告，牛触人，角著横木，所以告人也。从口、从牛。《易》曰：‘童牛之告。’凡告之属皆从告。”王弼《周易注》作“牯”。“告”、“牯”古通。牛犊初生角，总喜欢用角去触东西，如果以木牯牛角，既不会折伤生长的牛角，也不会触害东西，便大吉。牛犊喜触，这是童牛的习性，而不是“天意”。它是当时人们在牧畜中对牛进行长期观察而获得的认识。人们又根据这个认识而制作木牯，把牛角套起来，既保护了牛角，又防止了触伤人或牲畜。

显然是人们在饲养牲畜的生产实践中积累起来的符合客观实际的经验。

对于人的自身力量的重视 就是对“天命”、“鬼神”的蔑视。人为既然在生活实践、战争胜败、生产斗争中起着重要的作用，那末，它就在各自的领域中，排斥着“天命”和“鬼神”的干预。客观世界无数次关于人为的作用反映到古代人的头脑里，便使人逐渐地感觉到多数人共同的作用，对于吉凶所发生的影响就更大：

“众允，悔亡。”（《晋·六三》爻辞）

“允”，《说文》：“信也”，《尔雅·释诂》：“允，信也。”众人如果相信那样去做，就不会有困难。因此，就出现了最初对众人的重视：

“观我生，进、退。”（《观·六三》爻辞）

“生”，《周易集解》引虞翻曰：“生谓生民。”《观九五·象传》：“观我生，观民也。”李道平《周易集解纂疏》：“生谓生民。”是“生”为“生民”之证<sup>①</sup>。观察我“生民”的意志，以决定“进”或“退”。如果在上位的人视我“生民”的意向做事，那么，就不会发生灾患或不吉利：

“观我生，君子无咎。”（《观·九五》爻辞）

这里，吉凶不是“天定”，而是“人定”；不是依赖“天意”，而是依据人意。

高亨以“生”疑读为“姓”，姓者百官，《史颂殷》：“里君百生”，《伯吉父盘》：“其惟诸侯百生”，百生即百姓。可参考（见《周易古经今注》第七四页）

再次，我们看到，《易经》在某些问题上还企图突破神学唯心主义这种神秘主义的形式，甚至对沟通“天”与人之间关系的占筮方法，直接提出了怀疑和亵渎：

“蒙，亨，匪我求童蒙，童蒙求我，初筮告，再三渎，渎则不吉，利贞。”（《蒙》卦辞）

“渎”，《周易集解》引崔憬曰：“渎古黷字”；渎、“黷”古通。《广雅·释詁》：“黷，狎也”。童子占筮于筮人，初次问筮，筮者告以吉凶；他不相信，再占筮于筮人，筮者又告以休咎；他仍不相信，多次筮问，<sup>213</sup>人认为童子在戏弄狎辱“天”和“鬼神”，所以就不告诉他吉凶休咎。但古人占卜本来是为了“决嫌疑，定犹与豫”（《礼记·曲礼》），即所谓“卜以决疑”（《左传》桓公十一年），既要“神”来决嫌疑，就要对神信任，而绝对不能怀疑。可是当时确有对占筮的结果表示不相信的人，这大概是由于筮者所说的吉凶祸福与他在生活实践或生产斗争中的实际不符。在此种情况下，是相信占筮的吉凶祸福，还是相信实际生活中的那种休咎呢？最后童子由于相信了现实的结果，因此筮者认为是对“天”和“鬼神”的狎辱和不尊敬。这种对占筮的怀疑和其结果的不相信，还表现在：

“直方大，不习无不利。”（《坤·六二》爻辞）<sup>①</sup>

“直方大”；“大”为衍文。熊朋来在《熊氏经说》中说：“郑氏古《易》云：坤爻辞‘履霜’，‘直方’，‘含章’，‘括囊’，‘黄裳’，‘玄黄’，协韵，故《象传》、《文言》皆不释‘大’，疑‘大’字衍。高亨《周易古经今注》采此说，以‘大’字为衍文。”

“习”，《周易集解》引陆绩曰：“习重也”，有重合的意思。《尚书·金縢》记载周公卜武王疾曰：“乃卜三龟，一习吉。”即是说卜一龟吉，再卜一龟也是吉，这就是“习”的意思。为人正直而大方，即使龟卜和占筮的结果不相符（不相重），也没有什么不利。利与不利，不决定于卜和筮，而在于自己。这样的记载，据我理解，《易经》中仅有此二条，这大概是由于对人的本身力量的注重，而被卜官无意汇编到《易经》中去的。由于人们对于卜筮的怀疑，因此，对鬼神也就无所畏惧，而竟敢打鬼了。

“睽孤，见豕负涂，戴鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”（《睽·上九》爻辞）

“负”疑为“伏”、“负”、“伏”古通，《周礼·车人》：“牝服二柯有参分柯之二。”郑众注：“郑司农云：服读为负。”服与伏同，负、服、伏相通。“弧”，《说文》：“木弓也”；“说”通“脱”、“脱”，《蒙·初六》爻辞：“用说桎梏”，《说文》：“脱，解脱也。”睽孤夜行，见小猪而伏道旁，这时众鬼乘车而至，他即张弓欲射，但细致一看，既不是鬼，也不是寇，而是迎婚的人群，他便弛弓不射。一个人竟敢张弓射鬼，可谓不怕鬼神了！

在笼罩着“天命”、“鬼神”迷信的神秘主义形式的《易经》中，不仅对龟卜和占筮直接进行了狎辱，而且竟敢射鬼，这无疑是《易经》神学体系中的对立观念，即无神论思想的萌芽。



## 三

《易经》是以巫教神学的形式反映了人们对自然现象以及人与自然的关系的了解。在唯心主义神学体系中包含着无神论思想的萌芽。

这种情况的出现，乃是由于殷奴隶主统治者的残暴统治，奴隶暴动，平民起义，接迭不断。殷王朝危机四伏，摇摇欲坠。在这个社会大变动中，特别是周人反对殷王朝的斗争中，人为的作用被突出起来了。武王说：“天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·周书·泰誓》）“天意”与“民意”被并列起来、等同起来，那么，“民意”也就是“天意”。因而“天”的绝对权威受到了非议和削弱。甚至在肯定“天命不易，天难谌”的同时，又提出：“天不可信，我道惟宁王德延。天不庸释于文王受命。”（《尚书·周书·君奭》）是说“天”是不可信赖的，只要我们继续文王的德行来治理人民，“天”是不会舍弃受于文王〔治理四方〕的命令的。在这里，“天命”受到了人为的制约。这种思想，被反映到《易经》中来了。

同时，这种“天”的权威的降低，人的作用的提高，“天命”在一定程度上被人为所代替，“神化了的人的本质”<sup>①</sup>，在一定程度上被还原为“人的本质”，也是由于周代的科学技术比商有所提高，青铜不只是被用作奴隶主贵族的生活奢侈品。同时也被用于农业生产，出现了“青

①参见《费尔巴哈选集》第二卷 第五一〇页。

铜镰”<sup>①</sup>，作物品种比商代有显著增加。特别是作为标志当时生产力水平的冶铁业的出现<sup>②</sup>，正如恩格斯指出：

“铁已在为人类服务，它是在历史上起过革命作用的各种原料中最后的和最重要的一种原料。”<sup>③</sup>随着农业生产的进步，直接与农业有关的天文历算便开始出现，人们从辨季节、定农时中积累了关于人与自然的材料，开始认识农业丰歉与自然界的联系，这就为无神论思想的萌芽提供了物质条件，也促使无神论的科学思维从宗教神学体系中脱胎出来。

《易经》对中国古代思想的影响是很深远的，以后不管是儒家、道家，还是玄学家，都远攀《易经》，把它看成自己学派的“经典”。

中国无神论思想最早萌芽之一的《易经》，从神学体系中脱胎出来，在同宗教神学的斗争中，不断发展、壮大。《易经》对我国无神论思想优良传统的形成作出了很大的贡献。从春秋时期子产与星占神学迷信的斗争中提出了“天道远，人道迩，非所及也”的无神论思想。战国时期荀况在与唯心主义“天命论”的斗争中提出了“制天命而用之”的战斗的无神论思想；东汉时王充在与“天人感应”、“讖纬”迷信斗争中，发展了无神论思想，提出了唯

据江苏仪征破山口的西周墓葬中出土了一件刃口锋利的青铜镰，见《江苏省出土文物选集》图六八。

②《班固》记载：“王令毛公以邦冢君，土馭、伐人伐东国瘠戎。”据郭沫若同志考证，“伐人”可能是冶铁的奴隶。

③《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第一五九页。

物主义的形神观；南北朝时期范缜则以其“神灭论”思想激烈地批判了佛教神不灭论；直到明代王廷相对有神论、宗教迷信思想作了较全面系统的批判，提出了“人定胜天”的命题，而使无神论思想不断得到发展和丰富，在历史上起着进步的作用。

当然 无神论思想 并不就是唯物主义 但《易经》中的无神论思想，是与它原始的朴素的辩证法思想结合在一起的。后来的无神论者都在一定程度上继承了《易经》的这个传统，把无神论思想与其朴素的唯物主义和自发的辩证法思想结合起来，从而形成了中国无神论思想的特点之一<sup>①</sup>。

但是《易经》中所体现的无神论思想 无疑是很原始的、粗浅的。它不仅没有揭露宗教神学的阶级本质和正确揭示宗教神学产生的社会根源，而且它还没有摆脱相信“天命”、“鬼神”的唯心主义神学体系。即使是后来的比较彻底的无神论者，也由于其时代和阶级的局限，而带有不少唯心主义和神学的杂质，不可能达到科学的无神论思想的水平。但是，用马克思主义、毛泽东思想批判地总结古代无神论思想遗产，抛弃其糟粕，吸收其精华，对于我们宣传科学的无神论、破除有神论、宗教迷信思想，是有其现实意义的。

参见拙文：《范缜〈神灭论〉中的辩证法思想》载《光明日报》一九六四年二月七日。《略论王廷相的无神论思想》的第三节，载《文汇报》一九六四年六月十八日。

## 第五章 《易经》中的朴素辩证法 思想因素

毛泽东同志说：

“辩证法的宇宙观 不论在中国 在欧洲 在古代就产生了。但是古代的辩证法带着自发的朴素的性质，根据当时的社会历史条件，还不可能有完备的理论，因而不能完全解释宇宙，后来就被形而上学所代替。”<sup>①</sup>《易经》是我国古代较早出现在宗教幻想形式中包含着朴素辩证法思想因素的著作，它为我们探讨中国古代朴素辩证法思想的产生，总结古代辩证法思想发展的规律及其如何倒向形而上学的问题，提供了宝贵的历史材料。



在研究《易经》思想的著作中，一直存在着一个普遍而又值得注意的问题 这就是把《易经》与《易传》混淆起来 或借《传》解《经》 或以《传》代《经》。这种现象之所以发生 是由于有的人 没有弄清楚《易经》和《易传》所反映的是两个不同时期的社会经济情况和思想体系。没

<sup>①</sup>《矛盾论》，《毛泽东选集》横排本 第二七八页。

有弄清楚《易经》产生在殷周之际 而《易传》则写成于春秋战国之时这一历史事实。

我们知道社会存在决定社会意识。《易经》的产生，是由殷末周初的社会经济条件决定的，是与当时奴隶制发展时期的状况和由周代殷的社会变革历史条件相适应的。《易传》则是奴隶制向封建制转变时期的社会经济和政治斗争的反映。在这种不同社会经济、政治基础上产生的社会意识是不同的。因此，我们不能把距《易经》五、六个世纪以后才出现的《易传》思想挂到《易经》的名下，而应严格区别开来。这在古人那里就已注意到了。司马迁说：“西伯……囚羑里 盖益易之八卦为六十四卦”（《史记·周本纪》）；“自伏羲作八卦 周文王演三百八十四爻，而天下治”（《史记·日者列传》）又说：“西伯囚羑里 演周易”（《史记·太史公自序》），这三则材料是认为 伏羲作八卦，周文王作“别卦”和爻辞，而根本不提《易传》，或以《易经》和《易传》为同一时期同一人的作品 可见，依司马迁看来，两者是不同时、同人的作品。

那末，《易传》是什么时候的作品呢？在司马迁看来则是春秋末期的东西。他说：“孔子晚而喜《易》 序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》 韦编三绝。曰：‘假我数年 若是 我于《易》则彬彬矣。’”（《史记·孔子世家》）“喜《易》”、“读《易》”显然是指早孔子而存的《易经》而言的，这就是所谓无书不可读的道理；至于《易传》中的《彖传》、《系辞》、《象传》、《说卦》、《文言》则认为是

孔子所作。而见，《经》、《传》不仅分开 而且不是一个时期的作品。

尽管人们对于孔子所说的“加我数年，五十以学《易》可以无大过矣”（《论语·述而》）一句中的《易》有不同的解释 唐陆德明《经典释文》：“《鲁论》读‘易’为‘亦’ 今从古。”也有人以为孔子与《易》无关<sup>①</sup>。后来，宋欧阳修提出《易传》非孔子所作。他说：“《系辞》、《彖》、《象》、《文言》、《说卦》而下 皆非圣人之作 而众说淆乱，亦非一人之言也。”（《易童子问》卷三《欧阳文忠公集居士外集》）并认为“子曰者”不是孔子所说 而是“讲师之言也。”（同上）即使《易传》非孔子所作 以至上述《史记·孔子世家》所载孔子序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”为后人所窜入。但陆德明、欧阳修也都没有证明《易经》与《易传》是同一时期的作品，或出于一人之手，而见《经》、《传》不能混淆。

如果要正确认识《周易》的本来面目 把《经》、《传》分开是完全必要的。当然，《经》、《传》有一定的联系 这就是人们惯于用“六经注我”的方法 借《易经》以发挥自己的思想，《易传》也这样。这种方法本来是一定历史条件下的产物，我们今天有马列主义的指导，本应抛弃这

完全否定孔子与《易传》关系 根据是不足的。根据《左传》、《国语》关于用《易》占卜的记载，特别是季氏、田氏、赵氏、魏氏等以自己掌权与他们祖先用《易》卜取得吉兆有关来看，不能轻易否定《史记·孔子世家》“孔子晚而喜易”的记载。对此，当在下篇详析。

种方法，但《易经》长期被这种方法所笼罩，而给今人以很大影响，以至一些同志重蹈古人之复辙，也是不奇怪的。随着历史的发展，《易经》的言简双关、辞义晦涩，便于被各个时期的统治阶级用以披上各式各样的时装，而使人眼花缭乱。较早借《易经》的形式来发挥儒家学派思想的要称《易传》作者了。《易传》作者基本上是把《周易》儒学化，当然也掺杂了阴阳家、道家的思想。两汉时期，董仲舒的“天人感应”和谶纬神学笼罩了整个思想界，因此，《周易》也被阴阳谶纬化了。如孟喜、梁丘贺、京房等以“繁衍丛脞之言”解《易》，虞翻、陆绩、姚信等则大搞卦变、旁通、升降、象数等把戏。他们把《易》搞得支离破碎，或穿凿以卦象、卦位、互体、刚柔等一套文字游戏，或附会以定位、中正、顺逆、性命等封建伦理，把《易经》的研究引向迷途，越来越使人迷惘不解。魏晋时期，玄学成为统治思想，王弼等以老学解《易》。他们一扫汉儒烦琐的训诂、章句和考证，而专讲义理，于是，《周易》被玄学化了。隋唐时期，虽王弼的《周易注》影响未衰，而占验象数之术也流行未断。到了宋代，如果说，周敦颐和邵雍援道入儒，上承魏伯阳的《周易参同契》和陈传的《先天图》、《太极图》以续象数之余

①《易传》非一人所作。有人以《史记·孔子世家》：“孔子晚而喜《易》序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”以“系”为动词。则认为除《系辞》外，《彖》、《象》、《文言》、《说》、《序》当在春秋时期的作品，《系辞》为秦汉时作品，但据马王堆古帛书《易系辞》的发现，《系辞》最晚当为战国时作品。

绪，那末，程颐则黜象数而重名理。理学集大成者——朱熹，他的《周易本义》则调和象数和义理，企图溶象数和义理于一炉，但却以义理为主，《周易》又被理学化了。由于理学在我国封建社会后期成为官方哲学，因此，理学化了的《周易》也被视为正宗。

其实从《易传》作者把《易经》儒学化到宋明被理学化，中经阴阳象数化和玄学化，他们都是托《易经》以发挥自己思想。把一座本来已烟雾迷漫的神学殿堂，弄的更加乌烟瘴气。他们同《易经》的本来思想或捕风捉影，或渺无干系。如果硬说它们是对《易经》卦爻辞本义的注释和论述，不仅于理解《易经》本义无补。而于搞清古代思想发展规律也无益处。可以这样说，自秦汉迄清，历来注释家、义理家，都没有完全理解《易经》卦爻辞的原义，而只是根据他们当时所提供的思想、原理、观念并依据当时政治、理论斗争的需要来解释《易经》这在《易传》那里也不例外。如果把《易传》的“一阴一阳之谓道”的学说附会进《易经》无异于把王弼的“贵无”和朱熹的“理先气后”、“理一分殊”、“一分为二”等学说附会进《易经》一样荒谬。在《易经》简单、原始的思想上面附会进去这个思想所可能引伸出的结论；把一定时代的思想、原理和观念说成是脱离开具体历史条件、脱离开它们的现实基础而独立存在的东西，岂不是把《易经》的一些思想当作超世纪、超历史的思想、原理和观念了吗？岂不是违背了历史唯物主义的原则吗？



“坚持哲学史的严格的历史性”，就是要实事求是地评价历史事件、历史人物及其思想。譬如“一阴一阳之谓道”的学说，它见之于《易传·系辞》而未见之于《易经》。在《易经》卦、爻辞中连“阴”、“阳”两字也找不到，当然无法肯定《易经》已经有了关于“阴”、“阳”的两个基本范畴了，更不敢说“这个‘一阴一阳之谓道’是《周易》全书的一个基本观点”了。既是《周易》全书的基本观点，自然包括《易经》在内。在一般人的心目中，以为我国“阴”、“阳”概念最早出之于《易经》<sup>①</sup>，这是误会。但如果对《易经》、《易传》作了一番研究以后，而得出上述的结论，则就不够实事求是了。

《易经》中“—”、“--”符号，后来都称其为“阳爻”和“阴爻”，但其原来的意义是否代表“阴”与“阳”，在《易经》中找不到根据。郭沫若同志说：“八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗，画一以象男根，分而为二以象女阴。”（《周易时代的社会生活》《中国古代社会研究》人民出版社，一九五四年版，第二六页）这个论断是比较符合“—”、“--”的原始意义的，也是与当时社会发展以及思维发展水平相适应的。最近在湖南发掘的度家岗遗址中，出土了各种式样的石箭镞、石斧、陶纺轮，还出土了反映男性崇拜的石祖，即男性生殖

沈颺民说：“《易经》的哲学思想，认为宇宙是阴一、阳一两种正负始原粒子所形成的。而阴阳两种正负原始粒子，存在着相互矛盾、相互依赖、冲击变化，成为世界八种元素。”（《周易管见》《文汇报》1961年8月15日）

器，就是一个证明。随着社会的发展，人们抽象思维水平的提高，才由生殖器崇拜而推演出男女、阴阳、刚柔、天地等观念来。

依据古代文献资料，卜辞中尽管已有东、南、西、北、中的五方观念<sup>①</sup>，但还不见金、木、水、火、土的记载，即还没有作为原始朴素唯物主义的“五行”观念。金、木、水、火、土虽然已是对具体事物的抽象，如铜是金，柳树是木，黄土是土等等，而毕竟是人类日常生活中随时碰到的现象，而带有极大的直观性。而“阴”、“阳”概念其抽象水平恐怕要较“五行”高一些。从人类抽象思维发展的水平来说，或与“五行”观念同时产生，或出现在“五行”观念之后，这种可能性都是存在的。

据《国语·周语上》记载，约在西周末年（公元前780年周幽王二年）“阴阳”概念就出现了。“伯阳父曰：‘周将亡矣！夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，凡源必塞。源塞国必亡’。”是说“天生之气”是有一定秩序的，“阴阳”作为“天地之气”，也是有秩序的。如果破坏了“阴阳”的秩序，便会发生地震。他从“阴阳”的运动中来寻找自然界变化的原因，这里包含有片断的朴素唯物主义因素。

<sup>①</sup> “东土受年，南土受年，西土受年，北土受年。”《《粹》九〇七）“戊寅卜王贞受中商年十月（《前》八、一〇、三）“口已卜，王贞于中商乎御方。”（《佚》三四八）

但伯阳父认为，由“阴阳”失序而地震，由地震而周将亡，又陷入了神学迷信的泥坑。

《国语·周语下》也记载：“是故聚不隳崩，而物有所归，气不沉滞，而亦不散越，是以民生有财用，而死无所葬。……故天无伏阴、地无散阳，水无沉气，火无灾燂，神无间行，民无淫心。”在这里，“阴阳”概念与“气”是联系在一起论述的。

《国语·越语》中记载了范蠡论“阴阳”的问题：“范蠡曰：‘臣闻古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止，天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行，后则用阴，先则用阳，近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察。’世界上各种现象的变化，犹如‘阴阳’相反相成而相互流转，用以指挥战争，就会取得胜利。”

然而，《国语》约成书于春秋末年战国初年，《周语》只能是作者根据当时所掌握的材料而作的，它可能反映西周末年的思想，但比《易经》要晚，这是无疑的。

《左传》中也有关于“阴阳”的记载。

“周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：‘是何祥也？吉凶焉在？’对曰：‘今兹鲁多大丧，明年齐有乱，君将得诸侯而不终。’退而告人曰：‘君失问，是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人。吾不敢逆君故也。’”（《左传》僖公十六年）叔兴认为，降陨石并不是天降灾祥和吉凶，而是

自然界本身‘阴阳’失调的缘故。

医和则用阴阳来解释疾病。他说：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑：阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾。……”（《左传》昭公元年）把‘阴阳’看作是“六气”。疾病就是“六气”对人体影响的结果。

梓慎则用‘阴阳’来解释日食和天象变异的成因：“秋七月，壬午，朔，日有食之。公问于梓慎曰：‘是何物也？祸福何为？’对曰：‘二至二分，日有食之，不为灾，日月之行也。分，同道也，至，相过也。其他月则为灾，阳不克也，故常为水’。”（《左传》昭公二十一年）又载：“夏五月，乙未朔，日有食之。梓慎曰：‘将水’。照子曰：‘旱也。日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？阳不克，莫将积聚也’。”（《左传》昭公二十四年）

梓慎对于自然现象，也用“阴阳”来解释：“春无冰。梓慎曰：‘今兹宋郑其饥乎？岁在星纪，而淫于玄枵，以有时菑，阴不堪阳，蛇乘龙，龙，宋郑之星也，宋郑必饥’。”（《左传》襄公二十八年）

《左传》以“阴阳”来解释陨石、日食、水旱、冰霜、疾病等现象，而不归之于天命，不失为科学思维的萌芽。但他们用“阴阳”相胜相克的道理来解释自然、社会现象的时候，又把‘阴阳’神秘化了。然而，《左传》虽相传为春秋时鲁太史左邱明所作，也有怀疑，认为是汉代刘歆

所增窜。但从《左传》所保留的古史资料来看，不是汉代的  
作品，其成书约在春秋末年，战国初年，它比《易经》  
后出。可见“阴阳”概念是《易经》之后产生的。

《易传》中亦有关于“阴阳”的记载：

“潜龙勿用 阳在下也。”（《乾·初九·象辞》）

“潜龙勿用 阳气潜藏。”（《乾·文言》）

“履霜 坚冰 阴始凝也 驯致其道 至坚冰也。”（《坤·  
初六·象辞》）

“阴虽有美，含之，以从王事，弗敢成也，地道也，  
妻道也，臣道也，地道无成，而代有终也。”（《坤文言》）

“阴疑于阳必成，为其嫌于无阳也，故称龙焉，犹未  
离其类也，故称血焉。”（《坤·文言》）

“泰，小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也，上  
下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而  
外小人，君子道长，小人道消也。”（《泰卦·象辞》）

“否之匪人，不利君子贞。大往小来，则是天地不交  
而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，  
内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”  
（《否卦·象辞》）

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。……  
生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓  
占 通变之谓事 阴阳不测之谓神。”（《周易·系辞上》第  
五章）

“阳卦多阴。阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦；

其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”（《周易·系辞下》第四章）

“子曰：乾坤其易之门邪。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”（《周易·系辞下》第六章）

“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”（《周易·说卦传》第一章）

“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”（《周易·说卦传》第二章）

《易传》论“阴阳”共十二处，既用“阴阳”来解释自然现象，也用“阴阳”来解释社会领域中的上下、内外、君民、君臣、君子小人、奇耦、一二等关系，明确宣扬社会等级、伦理关系。它与《左》、《国》相比，有明显的特点。第一、《左》、《国》论“阴阳”主要是以“阴阳”的朴素观念来解释地震、日食、水旱、疾病等现象，具有反天命、反星占学斗争的意义，包含着否定天命的无神论思想的萌芽。而《易传》论“阴阳”不仅指自然万物，亦指社会现象。第二、《左》、《国》以“阴阳”为运动变化相胜相克；而《易传》则以君与臣、君子与小人、内与外的地位是不可改变的、僵化的。如果颠倒了这种关系，则便

是‘小人道长’或‘君子道消’乃是《易传》作者所反对的。由此可见，《易传》的思想或与《左》、《国》相似 或与《左》、《国》稍异。因此，《易传》的著作年代大致与《左》、《国》相近，《象》、《彖》可能比《左》、《国》稍早 而《系辞》可能稍晚。

退一步说，即使“阴阳”为殷周时已出现之概念，但《易经》不见 也不能任意附会到《易经》中来。

上述从《左》、《国》、《易传》中考察了“阴阳”学说的产生，下面再考察一下“阴阳”学说与“道”的关系。

《易经》中没有‘阴阳’观念 没有‘一阴一阳之谓道’的命题 也没有作为抽象的哲学概念的‘道’，但‘道’字四见：

“复自道，何其咎，吉。（《小畜·初九》爻辞，《荀子·大略篇》有别）

“履道坦坦 幽人贞吉。”（《履·九二》爻辞）

“随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎。”（《随·九四》爻辞）

“复，亨，出入无疾。朋来无咎。反复其道，七日来复 利有攸往。”（《复》卦辞）

“复”，《说文》：“复 往来也”即有往而重来的意思。“道”，《说文》：“所行道也……一达谓之道”。“复自道”、“反复其道”是说往来在道上；“坦坦”，《广雅·释训》：“平也”履道坦坦”是说在宽平的道路上走；“孚”读作“俘”即俘虏。“有孚在道”是说有俘虏在道上走。可见，此四处“道”，都是指具体的道路而言，而

不是抽象的哲学概念，或对于事物运动变化的规律——“道”的探索 and 解释。

“道”作为抽象的哲学概念，出现在春秋时期。范蠡“天道皇皇”的“道”，含有运行的规律的意思，但还没有作为哲学的最高范畴。老子则把“道”作为其哲学的最高本体，而且是万物运动变化的根源。老子抛弃了早期朴素的“五行”说，吸收了《左》、《国》中有关阴阳矛盾、转化、统一的思想，把它纳入到总法则——“道”的范畴之内。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十二章）是说“道”派生万物以后，万物就包含着“阴阳”对立的两个方面，“阴阳”既与“道”合而为一，又为“道”所产生。

《易传·系辞》中的“道”显然与《易经》中作为道路的“道”不同，而与老子所说的“道”相似。所谓“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”。这个“道”已是一个抽象的哲学概念。它主要是指宇宙万物的规律，并以一阴一阳的相互作用来表示。在这里，“阴阳”已被抽象化了，它不是作为一个事物的“阴阳”对立两个方面，而是作为一切对立双方的体现者；万物的一切运动变化，都以“阴阳”的对立变化为其依据。《系辞》说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信（伸）相感而利生焉。”这就是“阳至而阴，阴至而阳”的意思。



如果要在哲学史的研究中，坚持严格的历史性，就不能把古代哲学家所没有和不可能有的思想、原理、观念硬卦到它们的名下，不能把《易传》“一阴一阳之谓道”的学说挂在《易经》名下。否则，不仅搞糊了《易经》思想的本来面目，为研究《易经》思想制造困难；而且于认识人类历史、人类思维发展规律设置种种障碍，带来繁重的拨云去雾的工作。这是因为：“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”<sup>①</sup>我们为什么把不同时代的不同形式和内容的理论思维混淆起来，而给自己的研究制造无为的困难和障碍，为什么不按照历史发展的本来面目去认识历史呢？

## 二

我们反对把《易经》事实上还没有的思想挂到它的名下，并不是要否定《易经》本身所具有的朴素辩证法思想的因素，而是要如实地作出分析和评价。

殷末周初是社会变动、阶级矛盾十分尖锐的所谓“武王革命”时代。这种社会状况不能不反映到《易经》中来。因此，在《易经》中便有了朴素辩证法思想的因素。

《易经》虽笼罩着天命鬼神、占卜迷信的神学思想，但在人们对于人事吉凶休咎的占问中，却是针对某一具

<sup>①</sup>《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第四六五页。

体的人和事而言的。因此，尽管《易经》是神学体系，但也反映了人们对自然和社会的矛盾现象的观察所获得的经验的总结。

### （一）关于对立的观念

列宁在《黑格尔（哲学史讲演录）一书摘要》中指出：“就本来的意义说，辩证法就是研究对象的本质自身中的矛盾”。<sup>①</sup>虽然《易经》作者并没有自觉地去研究对象的本质自身中的矛盾，但直观地、不自觉地反映了自然和社会生活中的矛盾现象，有了关于对立矛盾观念的萌芽。

首先，《易经》作者认为，自然界存在着对立的現象：

“不明晦 初登于天 后入于地。”（《明夷·上六》爻辞）

“枯杨生华 老妇得其士夫。”（《大过·九五》爻辞）

“蹇 利西南 不利东北。”（《蹇》卦辞）

“东邻杀牛 不如西邻之禴祭。”（《既济·九五》爻辞）

“华”与“荣”义通，《说文通训定声》：“开花谓之华”，《吕氏春秋》注：“是月生叶 故曰始华”；“华”即有发荣的意思。此四则卦爻辞说明自然界明——晦、天——地、枯——华（荣）、西南——东北、东邻——西邻是对立矛盾的。

其次，不仅自然界存在对立，社会上也存在着对立的現象：

<sup>①</sup>《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七八页。

“大君有命 开国承家 小人勿用。”(《师·上六》爻辞)

“长子帅师 弟子舆尸 贞凶。”(《师·六五》爻辞)

“包承 小人吉 大人否。”(《否·六二》爻辞)

“君子得舆 小人剥庐。”(《剥·上九》爻辞)

“舆说辐 夫妻反目。”(《小畜·九三》爻辞)

“干父之蛊 有子 考无咎。”(《蛊·初六》爻辞)“干母之蛊 不可贞。”(《蛊·九二》爻辞)

“弗损益之 无咎。”(《损·上九》爻辞)

“元亨，利牝马之贞，君子有攸往，先迷后得主，利，西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”(《坤》卦辞)

“过其祖 遇其妣 不及其君 遇其臣。”(《小过·六二》爻辞)“大君”是指开国的君主，《三国志·魏书·赵王干传》：“〔明帝〕赐干玺书诫诲之曰：《易》称‘开国承家 小人勿用’。《诗》著：‘大车惟尘 之诫。自太祖受命创业 深睹治乱之源，鉴存亡之机；初封诸侯，训以恭慎之至言，辅以天下之端士。’弟”，《小尔雅·广诘》：“第 次也”，“弟子”犹讲次子。“干”俞樾说：“蛊卦诸干字 并当作幹，《说文》斗部：‘幹，蠹柄也。’柄则有秉执之义 故引申之得训为主。字亦通作管。”“干父之蛊”、“干母之蛊”即主管其父、其母的事。在这里君——臣，大君——小人、长子——弟子、小人——大人、君子——小人、夫——妻、干父之蛊——干母之蛊，国——家、损——益、先——后、得——丧等，都是社会上对立矛盾的表现。

再次，这种对立矛盾现象还表现在人们的活动、包括卜辞所预见的后果中：

“亨，利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。”（《小过》卦辞）

“观我生，进退。”（《观·六三》爻辞）

“亨，出入无疾，朋来无咎。”（《复》卦辞）

“往蹇来反。”（《蹇·九三》爻辞）

“小往大来，吉，亨。”（《泰卦》卦辞）

“击蒙，不利为寇，利御寇。”（《蒙·上九》爻辞）

“有孚，窒惕，中吉终凶。利见大人，不利涉大川。”（《讼》卦辞）

“倾否，先否后喜。”（《否·上九》爻辞）

在这里，小事——大事、上——下、进——退、出——入、往——来、利——不利、吉——凶、否——喜，都是对立矛盾的现象。

可见，《易经》作者不仅猜测到从自然界到社会到人们的活动，整个世界充满着矛盾现象。而且朦胧地触及到了矛盾着的双方相互依存的边缘，即没有“君”，就无所谓“臣”；没有“枯”，就无所谓“华”；没有“上”，就没有“下”；没有“进”，就没有“退”。诚然，这些猜测只是一些原始的、朴素的辩证法思想的因素。而没有构成事物总是矛盾的存在，而矛盾着的事物其对立方面又是统一的“对立统一”的思想。

## （二）关于运动变化的观念

《易经》(或简称《易》)作者观物取象以“易”命名,就是取其变易的意思。《说文》:“易 蜥易蠃蜓 守宫也,象形。秘书说:日月为易,象阴阳,一日从勿。”金文作“𠄎”(《伯其父簋》),“𠄎”(《伯家父殷》),象蜥易之形。有人说:“易蜥易也,日十二变色 取其变易。”是说《易经》是讲变的。

《易经》变易的观念,是以一和一的变化为基础的。这大概是对男女生殖器的直观观察。荀子说:“《易》之《咸》(感)见夫妇。”<sup>①</sup>就是这个意思。由于男女、阴阳的交感 便产生变化。任何一个“经卦”或“别卦”,只要变其中的一爻,或改一爻为一爻,或改一一爻为一爻,就变成与原来完全不同的卦。如:乾卦(䷀)初九的一爻,变为--爻,就成为姤卦(䷫);坤卦(䷁)初六的--爻,变为一爻,就成为复卦(䷗);姤卦(䷫)九二的一爻,变为--爻,就成了遯卦(䷠);复卦(䷗)六二的--爻,变为一爻,就成了临卦(䷒)。

如果说变动一个卦中一爻,便成为完全不同的卦,那末,变动一个卦中的几爻,就能成为完全相反的卦。如:益卦(䷩)六二的一爻变为一爻,九五的一爻变为一爻,就成为相反的损卦(䷨);大过卦(䷛)九二的一爻变为一爻,九五的一爻变为一爻,就成为相反的小过卦(䷽)。

《荀子·大略篇》按“咸”,感也,即交感的意思,《荀子·大略篇》又说:“《咸》,感也,以高下下,以男下女,柔上、而刚下。”

倘若变动一个卦中的所有的爻，使之一一交为一（阴变为阳）或一交为一一（阳变为阴）则也会变为相反的卦。如：泰卦（䷊）的初九、九二、九三的一爻变为一一爻，六四、六五、上六的一爻变为一爻，则变为相反的否卦（䷋）；既济卦（䷾）的初九、九三、九五的一爻变为一一爻，六二、六四、上六的一一爻变为一爻，就变为相反的未济卦（䷿）①。

《易经》作者这种运动变化观念，显然是对社会和自然矛盾现象的观察：

“密云不雨，自我西郊。”（《小畜》卦辞）又《小过·六五》爻辞）

“亨，小往大来，吉。”（《泰》卦辞）

“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”（《否》卦辞）大雨之前，密云起于西方，这是酝酿着暴风雨来临之前的气象的变化。在事物中也存在着变化运动。如小的去了，大的就会来；大的去了，小的也会来。是说世间没有永远不变的东西。肯定事物的变化恐怕是《易经》作者的可贵的猜测。

### （三）关于不断发展、上升观念

《易经》作者基于矛盾变化的观念，进一步认为，有

过去很多人以八卦代表八种物质元素或自然物的交感来说明《易经》变化发展的思想，如既济（䷾）水上火下，变为火下水上（䷿），就成为未济卦。泰卦（䷊）地上天下，变成天上地下，就成为否（䷋）我认为八卦象征天、地、水、火、风、雷、山、泽是后来《说卦传》思想，所以不取。

些事物的变化是一个发展、上升的运动。

从自然界来看：

“鸿渐于干 小子厉 有言 无咎。”(《渐·初六》爻辞)

“鸿渐于磐 饮食衎衎 吉。”(《渐·六二》爻辞)

“鸿渐于陆 夫征不复 妇孕不育 凶 利御寇。”  
(《渐·九三》爻辞)

“鸿渐于水 或得其桷 无咎。”(《渐·六四》爻辞)

“鸿渐于陵 妇三岁不孕 终莫之胜 吉。”(《渐·九五》爻辞)

“鸿渐于陆 其羽可用为仪 吉。”(《渐·上九》爻辞)

“渐”虞翻说：“渐 进也。”朱骏声认为：“渐”借为趯①。《说文》：“趯 进也。”“渐”有进的意思 即是喻事物的上升、前进。

“干”，《经典释文》：“陆绩云：‘水畔称干。’翟子玄云：‘涯也。’”《诗经·伐檀》：“寘之河之干兮。”《毛传》：“干 涯也。”就是水岸的意思。也有训“干”为“涧”，《经典释文》：“干 王肃云：‘山间涧水也。’”此处作水岸比涧为妥。喻鸿（水鸟）进于水岸，没有危险。如果小孩子到水边玩水，就有落水的危险。这就是说，到水边的对象变化了，情况也发生了变化。这时如果有人警告小孩子，也可以没有危险而无咎。

“磐”与泮、畔通。《说文》：“泮 诸侯飨射之宫 西

见《说文通训定声》。

南为水,东北为墙,从水,从半,半亦声。”《诗经·泮水》:“翩彼鸛鷖,集于泮林。”泮,即“畔”,《史晨奏铭》:“饮酒畔宫。”磐,即比水岸高一点的地方。“衍”,《说文》:“喜儿”。《尔雅·释诂》:“乐也。”或训“关”为鸿鸟的叫声,犹“关关雎鸠”(《诗经·关雎》)的“关关”。此处训“乐”为妥。是说鸿进于畔,有饮食之喜,而无捕害之危,所以是吉象。

“陆”,《说文》:“陆,高平地。”《经典释文》:“马融)云:‘山上高平日陆。’高平地本来是水鸟所不应去的地方。它对于丈夫出征不回家,妇女怀孕而不能生子女来说是“凶”。但对于鸿鸟处高视广,不易为人所袭击,则又有利。虽处同一地方,由于情况的变化,其结果也大不相同。

“木”即是树木,“陵”,《说文》:“大阜也。”即高于“陆”的“山阜”。

上九的“陆”,与九三爻辞重复,不合韵。江永说:“以韵读之,陆当作阿,……大陵曰阿,阿仪相叶。”①“阿”比“陵”高,更比“陆”高。

从渐卦整个爻辞来考察,是喻事物自低到高,从干——磐——陆——木——陵到阿的上升发展的过程。尽管《易经》作者认为,在每一个上升发展的过程中,有其不同情况的不同变化,但总的发展趋势是不断地上升。

见《群经补义》。又见闻一多:《周易义证类纂》引。



运动，而不是后退的运动。

自然界是上升发展的运动，以此类推，某一具体事物也是上升发展的运动。从人身来看：

“艮其趾 无咎 利永贞。”（《艮·初六》爻辞）

“艮有腓 不拯其随 其心不快。”（《艮·六二》爻辞）

“艮其限 列其夤 厉薰心。”（《艮·九三》爻辞）

“艮其身 无咎。”（《艮·六四》爻辞）

“艮其辅 言有序 悔亡。”（《艮·六五》爻辞）

“敦艮 吉。”（《艮·上九》爻辞）

“艮”，《说文》：“很也 从匕目 会意 匕目犹目相匕不相下也。”艮 即有“很视”的意思。看得很 就是极端注意；既极端注意，也就有关照、照顾的意思。

“趾”就是脚趾。“腓”朱熹《周易本义》：“腓 足肚也。”“限”，《经典释文》：“马融云：‘限 要也。’郑（玄）荀（爽）虞（翻）同。”“要”即腰的古字。王弼注：“限 身之中也。”也指腰。“辅”，《说文》作𩚑，“𩚑，颊也”即嘴的两旁 今讲腮帮子。“敦”借为“颠”或“耑”，“敦”、“颠”、“耑”双声迭韵，一声之转。《说文》：“耑，物初生之题也。”又“腓 胫耑也。”段玉裁注：“耑犹头也。”章太炎：“耑与题音本相转 故《方言》又有顛字，云‘顛也。’”（《文始》一）耑、题、顛、顛，都是指额头。

艮卦是喻事物自下而上的发展运动。从脚趾——腿肚子——腰——身——腮帮子到额头的不断上升过程。这种步步上升的运动是与《易经》作者每卦的六爻由下往

上，以第一爻为初、第六爻为上的观念相一致的。显然是《易经》作者在农业和牧业生产中，对自然界植物、动物等生长、壮大的现象的长期观察的总结。

《易经》作者这种由下而上的上升发展观念，在《易经》首卦的《乾卦》中就已作了形象地说明 它表明事物的运动变化是一个发展过程：

“潜龙 勿用。”（《乾·初九》爻辞）


“见龙在田 利见大人。”（《乾·九二》爻辞）

“君子终日乾乾 夕惕若 厉 无咎。”（《乾·九三》爻辞）

“或跃在渊 无咎。”（《乾·九四》爻辞）

“飞龙在天 利见大人。”（《乾·九五》爻辞）

“亢龙 有悔。”（《乾·上九》爻辞）

“龙”，卜辞作 （《后编》下卷 第六叶），《左传》昭公二十九年：“秋龙见于绛郊，魏献子问于蔡墨曰：‘吾闻之，虫莫知于龙 以其不生得也 谓之知 信乎？’曰：‘人实不知，非龙实知，古者畜龙，故国有蒙龙氏，有御龙氏。’”《韩非子·说难篇》说：“龙之为虫也，柔可狎而骑也。”龙在古代，为可见之物。“潜”，《说文》：“潜 藏也”。在这里，“龙”是作为能变化飞腾的神物，从龙的潜伏、出现、跳跃、飞天，象征事物的变化发展过程，事物发展到了一定的阶段，就会向其相反的方面转化。这无疑是《易经》神学殿堂里的合理的因素。

#### （四）关于矛盾转化观念的因素

《易经》作者猜测到了在变化运动过程中，矛盾着的双方能相互转化的观念。他说：

“ 枯杨生稊 老夫得其女妻 无不利。”（《大过·九二》爻辞）

“ 枯杨生华 老妇得其士夫 无咎无誉。”（《大过·九五》爻辞）“ 稊 ” 虞翻说：“ 稊 稚也 杨叶未舒称稊。”《大戴礼·夏小正》：“ 正月柳稊。”《传》：“ 稊也者 发孚也。” “ 稊 ” 即刚生出的嫩叶。“ 士 ” 古代男子“ 未娶妻之称。” 是说：枯杨生幼芽，老夫娶个女娇娃吉利。枯杨开花朵，老妇嫁个少年哥，没错。“ 枯 ” 与“ 稊 ”、“ 枯 ” 与“ 华（花）” 本是对立矛盾，但可以相互转化。“ 枯 ” 转化为“ 稊 ” 或“ 枯 ” 转化为“ 华 ” 这就是物极必反，反枯为荣，转死为生。就人来说，“ 老夫 ” “ 老妇 ” 都已到了不娶、不嫁的枯槁之年，但“ 老 ” 却向少转化，竟以娶、嫁得了少妇、少夫。《易经》认为，这种转化是吉利的。即是向好的方面转化。

当然，事物也有向不好的方面转化的：

“ 井谷射鲋，羸蔽漏。”（《井·九二》爻辞）

“ 鲋 ”，《说文》：“ 鲋 鱼名 ”，《太平御览》卷九三七引王肃注：“ 鲋 小鱼也。” “ 羸 ” 正字作𧈧，《说文》：“ 𧈧 汲瓶也，从缶，隹声。” 是说，有人以箭去射井里的小鱼，这本来是好事，但射鱼不着，却射在汲水的器具上，把汲器射穿，结果汲器漏水，打水不成。这就是好事转变成坏事。

《易经》作者这种对矛盾着双方相互转化观念的猜

测，还表现在：

“坎不盈 祗既平。”(《坎·九五》爻辞)

“无平不陂 无往不复。”(《泰·九三》爻辞)

“坎”，《京氏易传》说：“坎以阳居中为重刚之主 故以坎为险。”《序卦传》“坎者 陷也”。朱熹说：“坎 险陷也。”(《周易注》卷一)“祗”，《经典释文》：“祗 郑玄 云：‘当为坻 小丘也。’”是指地上的小土丘。“陂”，《说文》：“阪也，从自皮声”。段玉裁注：“凡陂必邪立，故引申之义为倾邪。”在这里，“坎”与“盈”、“祗”与“平”、“平”与“陂”、“往”与“复”的对立矛盾，都是可以相互转化的。这就是说“陷”的转化为盈满，土丘转化为平地；平的转化为不平（倾斜），往可转化为复。这种矛盾着的東西相互转化的观念，显然是人们在农业生产劳动中对于“日月递照”、“暑往寒来”的观察和殷周之际“人事代谢”、“殷亡周兴”的政治斗争的反映。“无平不陂 无往不复”实与“高岸为谷，深谷为陵”的思想相一致。显示了古代原始辩证法思想的光辉。

《易经》作者进一步认为，对立矛盾的相互转化，需要有一个过程：

“履霜 坚冰至。”(《坤·初六》爻辞)

履霜，就是践踏寒霜，《诗经》《大东》和《葛履》都说：“纠纠葛履 可以履霜。”当然，“履霜”，可解为踩春霜，也可解为踩秋霜，但和“坚冰至”连在一起，显然是指践踏秋霜而言。当人们在践踏秋霜之时，就知道严冬的坚冰

将要来临了。从“履霜”转化为“坚冰”，中间有一个变化发展的过程。如果将“履霜 坚冰至”理解为“包含有‘渐变’发展到‘突变’的过程”甚至说“是积量变为质变”。那未免将《易经》所没有的思想加到它的名下了。列宁指出：“反对把我们所能了解的而古人事实上还没有的一种思想的‘发展’硬挂到他们名下。”<sup>①</sup>这就是说要坚持哲学史中的严格的历史性。

《易经》虽然包含了原始的朴素的辩证法思想因素，但却是包含在相信上帝鬼神、占筮问卜的客观唯心主义的神学体系之中的。

### 三

诚然，《易经》的朴素辩证法思想因素在中国哲学史上曾经产生了深远的影响，并被后来的唯物主义思想家所继承，但当后人借《周易》之形式以发挥自己思想的时候，往往把其错误的消极的东西也拿来了。因此，搞清《易经》朴素辩证法的局限及其如何最终倒向形而上学，对于总结理论思维的经验教训是有帮助的。正如恩格斯在《反杜林论·旧序》中所指出的那样：

“一个民族想要站在科学的最高峰，就一刻也不能没有理论思维”“这种能力必须加以发展和锻炼，而为了进行这种锻炼，除了学习以往的哲学，直到现在还没

<sup>①</sup> 《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七二页。

有别的手段。”

《易经》中所包含的朴素辩证法思想有哪些局限及其如何倒置形而上学的呢？

首先，《易经》作者认为，矛盾是相对的，而不是绝对的，这就是说，矛盾不是存在于一切事物的发展过程中，而只存在于某些事物的发展过程中；每一事物的发展过程中不是自始至终的矛盾运动，而只存在于事物发展过程中的某一或某些阶段。这不仅是其朴素辩证法思想的局限性，而且也是其倒向形而上学的关键一环。

尽管《易经》认为自然界，人类社会和人事活动本身都存在着对立矛盾，但唯独至高无上、支配人间的“上帝”、“天”自身是不存在矛盾的。因此，也是不变的。刘熙《释名》曾经说：“易，一言而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”郑玄作《易赞》和《易论》也采这种说法：“易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。”后人对此说并不理解，他们以为既为“变易”，又为“不易”，岂不矛盾？于是著文驳诂。俞樾在《湖楼笔谈》中说：“推寻其义，殊不可通。……然义取不易，而书即名《易》，翩其反而，抑何悠谬？若如斯言，则吉为不吉，凶为不凶。故易简之说，或者以乾包坤；不易之说，实乃以白为黑。郑玄君信纬遂用其义。孔颖达氏《正义》列之首篇，支离之谈，所未敢循。”俞樾的反驳既没

①《马克思恩格斯选集》第三卷 第四六七、四六五页。

有抓住要害，也很肤浅。他既不懂“变易”中有“不易”（按：《易经》中还没有“变”与“不变”、“易”与“不易”的辩证关系的观念）而且也不理解在“变易”之上有一个“不易”的“神”、“天”来主宰世间一切。所以刘熙、郑玄讲“易”有三义是有见地的。

正因为《易经》作者把“变易”与“不易”绝对地割裂开来，而不是看作矛盾的又对立又统一。因此，当他把“不易”从“变易”中割裂出来后，便把“不易”作为至高无上神的特性。并设置一个神来主宰世间万物的矛盾变化，这样，神就成为“变易”的根源。于是，就不可避免地倒向形而上学。

其次，《易经》作者认为，对立矛盾的一种过程转化为他种过程的这种变动性是相对的，而一切矛盾过程的常住性则是绝对的。这无疑就否定了一切过程转化为它们的对立面的观点。

我们知道，事物的运动变化一般都采取两种形态，或相对的静止状态（即所谓常住性），或显著地变动状态（即所谓变动性）。当事物处在静止状态时，它只有量变（即所谓“渐变”）；当事物处在显著地变动状态时，便是静止状态的破坏，由一种过程的常住性向变动性飞跃（即所谓突变、质变）。《易经》作者在讲对立矛盾相互转化的时候，他不认为一切过程的常住性是相对的，一种过程转化为他种过程的变动性则是绝对的。在《易经》作者看来，君——臣、大人——小人，大君——小人，君

子——小人的对立矛盾的两个方面是不能各向其相反方面转化的。君、大人，君子只能处在君、君子的地位；臣、小人只能处在臣、小人的地位。在君——臣、大人——小人对立矛盾之间，只有“常住性”而没有“变动性”。“君”永远不能向“臣”转化，“臣”也永远不能向“君”转化；“大人”永远不能向“小人”转化；“小人”也永远不能向“大人”转化。在殷周之际的社会阶级结构中，“君”、“大人”、“君子”是属于奴隶主统治阶级；“小人”、“童仆”是属于被统治阶级，是被排斥在统治阶级以外的。如“大君有命，开国承家，小人勿用。”（《师·上六》爻辞）至于奴隶，不仅被奴隶主阶级作为商品买卖：“旅即次，怀其资，得童仆。”（《旅·六二》爻辞）而且被作为祭祀的牺牲品：“剝，利用祭祀。”（《困·九五》爻辞）那里还能转化呢？《易经》作者的这个局限，显然是与其站在奴隶主阶级立场，为维护奴隶制的等级制度及其统治分不开的。这实质上就否定了矛盾的变化发展。

再次，《易经》作者基于对矛盾绝对性的否定和对一种过程转化为他种过程的这种变动性是绝对的否定，从而认为事物的运动变化是一个反复循环的过程：

“复，亨。……反复其道。”（《复》卦辞）

“不远复，无祇悔，元吉。”（《复·初九》爻辞）

“休复，吉。”（《复·六二》爻辞）

“频复，厉，无咎。”（《复·六三》爻辞）

“中行独复。”（《复·六四》爻辞）



“敦复 无悔。”(《复·六五》爻辞)

“迷复 凶。”(《复·上六》爻辞)

“复”，《说文》：“复 往来也。”段玉裁注：“返 还也；还 复也。”休”，《广雅·释言》：“休 喜也”。“频”，《说文》：“频，水厓，人所宾附，频蹙不前而止。”《经典释文》：“频，马融云：‘频 忧也。’”即蹙眉愁苦之状。“敦”，《说文》：“敦 怒也。”就整个卦爻辞来看，不管是走未远而复 欣喜而返 蹙眉不高兴而还 或者怒而复，《易经》作者认为是“元吉”、“无咎”的，肯定“复”是正确的；只有“迷复”认为“凶”，但此“凶”并不是“复”凶，而是“迷凶”在这里 都是讲循环往复的意思。这样不免陷入了形而上学的循环论。

然而，世界上一切都在运动着，……生活在变化着，生产力在增长着，旧关系在破坏着，……——这就是生活的本质。

## 第六章 《易经》中关于自然 和社会的知识

人的认识，主要地依赖于物质的生产活动。人们在生产劳动过程中，逐渐地了解自然的现象、自然的性质、自然的规律性、人和自然的关系；而且经过生产活动，也在各种不同程度上逐渐地认识了人和人的一定的相互关系。殷、周之际，人们对于世界的认识，是否也遵循着这个认识规律，人们的认识究竟怎样产生？《易经》却提供了这一方面的材料。

解放三十年来，在《易经》的研究中，有人把某些合理思想因素说成仿佛是科学的“哲学体系”的倾向，认为《易经》已经把实践纳入认识论领域，有了实践是认识的基础的思想，甚至有了以实践为重要标准的思想等等。

之所以得出如此结论 据说是依据《易经》的《履卦》卦、爻辞来的。说：“履是践履，是指出实践作用的重要性。……实践是基础，是认识的基础，是理论的基础。”

(李景春:《周易哲学及其辩证法因素》(续一) 山东人民出版社一九六二年版, 第三〇页 这里且不说以《传》解《经》是不妥当的。即就对‘履’的解释也是欠妥的。

履卦说:“履虎尾, 不咥人, 亨。”(《履》卦辞)

“素履, 往无咎。”(《初九》爻辞)

“履道坦坦, 幽人贞吉。”(《九二》爻辞)

“眇能视, 跛能履, 履虎尾, 咥人凶, 武人为于大君。”  
(《六三》爻辞)

“履虎尾, 愬愬终吉。”(《九四》爻辞)

“夬履, 贞厉。”(《九五》爻辞)

“视履考祥, 其旋元吉。”(《上九》爻辞)

“履”,《说文》:“足所依也”。朱骏声《说文通训定声》说:“古曰履, 汉川厚曰履, 今日鞣”。“鞣”即是“鞋”的异体字。可见, “履”的本义是鞋子。据闻一多考释, 《初九》“素履”即丝履;《九五》“夬履”的“夬”读为“葛”, “夬履”即“葛履”。高亨则认为:“素履无文采, 质而不饰之象也”。“夬”原为断裂之义, “夬履”, 即为断裂之履, 有伤足之虞, 故称厉贞。”尽管他们训释不同, 但都以履为鞋子。只是其质料与颜色有所不同而已。我以为, 这个解释是比较符合《易经》的原意的。在这里, 并没有什么“履之初九, 是履卦的开始。这是一种实践的开端, 是对险难进行斗争的实践的开端”;或“夬履, 就是说这时的实践已达到铲除险难取得胜利的決定关头了。九五高位, 以高位, 负重责, 当決定关头, 居中履正, 就应当

有居上不骄的精神”，等等的意思。这显然是著者按照自己的主观意志附会上去的。

当然，“履”的引申义有践履的意思。以往有的文章为了批评“履”是实践，连“履”这一层意思也加以否认，这是不对的。《诗经·生民》：“履帝武敏”，《毛传》：“履，践也”。《易经》《履卦》卦辞：“履虎尾”，此“履”即可解为践履，但它并不是哲学意义上的实践。意思是说：一个人踩了老虎的尾巴，但没有被老虎咬伤，真是很侥幸；“履道坦坦”，“坦”，《广雅·释训》：“平也”。是说走的道路很平坦；《九四》爻辞是说，踩着了老虎的尾巴，恐惧而小心处之，结果化险为夷，没有危险。可是《六三》却说，瞎子偏要看，跛子偏要走，结果踩了老虎的尾巴，被老虎咬了，所以就“凶”；“视履考祥”，高亨训为“视焉履焉，以登于庠”。这里“视”、“履”并提，与《六三》相同。并没有什么“指明了实践在认识过程中的作用和总结实践经验的重要性”的意思。上述“履”当走、踩讲，不是哲学认识论上的实践，否则，就与现代马克思主义实践的观点差不多了。

既有把现代的社会科学附会到《易经》身上，也有把现代的自然科学附会到《易经》身上的。有人用代数的二项式来配卦。以二项的三次方  $(a+b)^3 = a^3 + 3a^2b + 3ab^2 + b^3$ ，说明八卦；以二项的六次方  $(a+b)^6 = a^6 + 6a^5b + 15a^4b^2 + 20a^3b^3 + 15a^2b^4 + 6ab^5 + b^6$ ，说明六十四卦。又说：“宇宙内有天、地、山、泽、水、火、雷、风，所以

就把三次方和六次方所求得各积去配它。”三次方的指数三配宇宙中气(体)流(体)固(体)三界。”对《易经》作了任意的穿凿附会。更有甚者,有把《易经》与量子力学、相对论相比附的。他由“易方阵”引申出“狄拉克方程式”、“达尔文方程式”、“哈生保方程式”以及“光波图”、“电子构造图”、“化学原素周期率”、“电磁波方程式”、“波罗吉利物质波方程式”、“相对论力学方程式”等等把《易》说得与相对论差不多把“太极图”和量子力学等量齐观说什么“太极者量子图也。”把《易经》说得神乎其神,简直可囊括现代自然科学了。

把现代社会科学和自然科学中先进的思想和研究成果与《易经》混同起来,这就不能不说是《易经》的演义了。

其实,“每个原理都有其出现的世纪。”作为观念形态的思想、原理和学说,只能从一定时代的社会存在、即那个时代的物质生产发展的水平和社会政治斗争的状况中作出符合于客观实际的解释。如果离开产生那个思想、原理和学说的现实基础和具体的历史条件,那就会把一定时代的思想、原理和学说绝对化为超时代的、永恒不变的先验的思想和原理。假如说《易经》中就已经有了“实践是认识的基础”的思想、原理和学说,有了“相对论力学方程式”、“物质波方程式”等,那末,《易经》的

①《哲学的贫困》,《马克思恩格斯全集》第四卷 第一四八页。

思想、原理就成为超历史、超世纪的思想和原理了。这显然是违反历史事实的。

列宁说：

“在分析任何一个社会问题时 马克思主义理论的绝对要求，就是要把问题提到一定的历史范围之内。”<sup>①</sup>

殷、周之际的社会存在，那时物质生产发展的水平是比较低下的，科学思维还处在萌芽的阶段。如果说，哲学是社会科学知识和自然科学知识的概括和总结的话，《易经》只能是距今三千年前的殷、周之际社会科学知识和自然科学知识萌芽的概括和总结，而决不能是现代社会科学知识和自然科学知识的概括和总结。因为那时不可能有现代物质生产和科学技术的高度发展。

诚然 这并不是说“实践”这个概念 只有到了现代马克思主义哲学才产生。“实践”无论在欧洲和中国哲学史上都早已有了 在中国则叫“行”或践履 明代唯物主义者王廷相第一次提出了“实践”这个概念 他说：“务为虚静以守其心，皆不于实践处用功，人事上体验”（《与薛君采二》《王氏家藏集》卷二七）同时 把探讨“知”（知识）与“行”（实践）的关系问题 作为中国哲学史上的重要范畴，《左传》昭公十年记载：“非知之实难 将在行之”，《古文尚书》也说：“非知之艰 行之惟艰”（《尚书·说命》）认为“知易行难”；二程和朱熹则说：“夫泛论知行

① 《论民族自决权》，《列宁全集》第二十卷 第四〇一页。

之理，而就一事之中以观之，则知之为先，行之而后，无可疑者。”（《答吴晦叔》《朱文公文集》卷四十二）认为“知先行后”。唯物主义者王夫之则批判了朱熹的“知先行后”说和王守仁的“知行合一”论，提出了“行可兼知，知不可兼行”（《说命中》《尚书引义》卷三）“行可以得知之效”（《读四书大全说》卷四）的思想，否定了“离行以为知”的唯心主义认识路线。然而，不管是旧唯物主义还是唯心主义，他们所说的实践，与马克思主义科学的实践观是根本不同的。

旧唯物主义常常讲“实践”，但他们把实践看作是对于封建伦理纲常的实行或个人生活的实践；他们把人看作是自然的人，而不是社会的人，自然不可能把人的实践活动看作是社会的实践。

唯心主义者尽管有时强调“实践”的重要性，他们不外是指个人的反省内求、修心养性、“致良知”等等，或者是指对封建礼仪的“洒扫、应对、进退”之类的活动，或者是指独立于人脑之外的“客观精神”、“理念”的活动。尽管列宁指出：“当马克思把实践的标准列入认识论时，他的观点是直接和黑格尔接近的”。<sup>①</sup>而他们所谓的“实践”与马克思主义的实践观也是不能混淆的。

这种根本区别就在于：首先，古代哲学，一般说来是剥削阶级的世界观，他们脱离社会的物质生产劳动，

<sup>①</sup>《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二二八页。

因而，他们不了解或不可能理解物质生产劳动对社会发展和认识发展的作用，不了解实践是认识的第一的基本的观点。而往往排斥物质生产劳动实践对于认识的重要性，不能对实践作出科学的解释；其次，古代哲学不是在大规模生产的大工业条件下、而是在生产规模比较狭小、科学技术不发达的历史条件下产生的，它无疑地限制了人们认识的扩展，限制了对社会历史作出全面的了解，没有形成科学的实践概念。即使是旧唯物主义，他们所讲的实践尽管有些光辉的推测，但与马克思主义的实践观也是不同的，其不同就在于：旧唯物主义离开人的社会性、离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。而马克思主义实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点，把实践做为认识的基础。费尔巴哈尚且不能科学地说明实践的意义，正如马克思所说：“他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义”<sup>①</sup>；所以 他……仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和确定。”<sup>①</sup>何况距费尔巴哈将近三千年前的《易经》哲学 怎么就有了“实践是基础 是认识的基础 是理论的基础”呢？旧唯物主义还不理解人类的认识活动是辩证的活动，是基于实践的由浅入深的过

《关于费尔巴哈的提纲》，《马克思恩格斯选集》第一卷 第一六页。



程。

列宁说：

“形而上学的唯物主义的根本缺陷就是不能把辩证法应用于反映论，应用于认识的过程和发展。”<sup>①</sup>可是有人却把履卦从《初九》到《上九》理解为一个发展的过程。

《初九》，是说“这种斗争的实践的开端时，即有决心前进。当然，在开始的时候，由于不够熟练，是会有缺陷的。可是，这是不妨事的，是‘无咎’的。因为在实践的过程中，不熟练会变成熟练，缺陷是会填平的”；《九二》，


“这个从事斗争的实践的人，在中途遇到险难，由于力量还不够充分，就陷于险中了。可是由于方向是正确的，前途是光明的，这种险难只是暂时的”《上九》“，实践已经达到胜利了。可是事情并未结束，前面还有新的更伟大的工作要做，……就要对过去的实践进行分析，以取得经验教训，……为其将来开辟了光明的道路。”这不仅把人的认识活动看作是辩证的活动，而且把实践也看作是辩证的发展的。这样一来，《易经》中的实践观不仅突破了费尔巴哈的旧唯物主义，而且可以与马克思主义实践观相比美了。这种观点，忽视了《易经》哲学产生的现实基础，忽视了社会历史条件和科学技术发展的水平，显然是违反马克思主义历史唯物主义的，而于我们所不采。

<sup>①</sup>《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第四一一页。

## 二

《易经》的卦、爻辞显然是一种笼罩着古代宗教迷信的筮辞。然而，人们所占筮的内容往往是现实世界生活中所碰到的事情。因而在弥漫着神学的殿堂的背后，却可以窥见古代社会生活的真实。这些社会生活的真实，却反映了人们对自然的现象、自然的性质、自然的规律性、人与自然的关系以及人与人的关系的初步认识。

## （一）人们对于自然现象的粗浅认识

人们为了生存，就不得不同自然界发生种种关系，采野果，逮野兽，种五谷，养牲畜等等。随着人类生产活动的扩展，人和周围世界发生的关系多了，反映到人脑中的自然现象也就多了。人们经过一番思考以后，便形成了对自然界某些现象的粗浅认识，譬如对火的认识和利用，对麦、黍、粟的认识和种植以及木头在水里能浮起来的认识等等。人们为了涉水渡河，从木头能浮在水面的现象中得到启发，而制造木船，由此而知道轻的、中间空的东西也能浮在水面，而可用来渡河；殷代《饗鬯纹鼎》内有铭纹象人挑贝立于船中有人以手划船前进的形象。《易经》则记载：

“包荒用冯河”（《泰·九二》爻辞）

“包”疑为“匏”，《姤·九五》爻辞：“以杞包瓜”，《释文》引《子夏传》和《正义》作“匏”。《说文》：“匏，瓠也”。“荒”，《诗经·大雅·桑柔》：“具赘卒荒”。《毛传》：

“荒虚也”即空虚的意思。匏瓜空虚，可以渡河。《鹖冠子·学问篇》：“中流失船，一壶千金。”陆注：“壶，瓢也。佩之可以济涉，南人谓之腰舟。”包荒用冯河”即是匏空可系在腰间，用来渡河。这是人们在同周围世界各色各样事物的交往中，认识了这些事物，并用来为自己服务。

但在生产力很不发达，人们认识水平还很低下的时候，对各种自然现象还不可能作出正确的解释。这种解释虽然是由自然现象引起的，却不一定合乎自然的本来面貌，以至把刮风、暴雨、地震、海啸、雷电等人们所不能支配和解释的自然现象，看作是与人类自己一样，是有意志的活动。比方打雷是“天”的震怒、下雨是“天”洒水等等，人们还没有把自己从自然界区别出来。随着生产力的发展，科学知识的萌芽。人们把自己从自然界区别出来了。

列宁说：

“在人面前是自然现象之网。本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。<sup>①</sup>

人们便能独立地思考问题，对自然现象作出比较合乎实际的解释。譬如《易经》对于雷电这种自然现象的认识，就是这样。

“震，亨。震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕

①《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第九〇页。

# 【《震》卦辞）

“震来虩虩，后笑言哑哑。吉。”（《震·初九》爻辞）

“震来厉，亿丧贝，跻于九陵。勿逐，七日得。”（《震·六二》爻辞）

“震苏苏，震行无眚。”（《震·六三》爻辞）

“震遂泥。”（《震·九四》爻辞）

“震往来厉，意无丧，有事。”（《震·六五》爻辞）

“震索索，视矍矍。征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。”（《震·上六》爻辞）

“震”，《说文》：“震辟历振物者，从雨辰声”。“辟历”，徐铉说：“今俗别作霹雳。”《诗经·十月之交》：“烨烨震电”。《毛传》：“震，雷也”。先见闪电，后闻雷声，雷、电总是联在一起。“震”就是指雷电而言的。《震卦》卦辞讲了人们对雷电的不同认识和态度：“虩虩”，《康熙字典》引马融说：“恐惧貌”；“哑哑”，《说文》：“笑也”。“震来虩虩”是说由于一些人对雷电没有知识，因此很害怕，以至发抖；有一些人对雷电不在乎，谈笑自若；另一些人对雷电有一定的认识，因此，就是“震惊百里”的巨雷，勺子里的酒也没有洒出去。

当然，人们对于雷电也有一个认识的过程，《初九》爻辞是说，起初以为雷电能打死人，非常害怕；后来，雷电见得多了，也积累了一些有关雷电的知识，因此，就觉得并不怎么害怕，也就不在乎地谈笑了。从害怕到不害怕，反映了人们对雷电这种自然现象的认识是一个

从不知到稍知的过程，是一个逐渐深入的过程。《六三》爻辞，也是说明人们对雷电的认识过程。“苏苏”，《释文》：“疑惧貌”并引郑玄释：“不安也”。是说原来听见雷声就惧怕，后来，由于对雷电有了一些认识，觉得不害怕了。然而，不害怕，并不是不在乎。在打雷的时候走路，要谨慎小心，才能免受灾祸。可见，《六三》爻辞比起《初九》来，认识又深了一步，因为雷电毕竟是能毙人伤物的。特别是《九四》所说“震遂泥”<sup>①</sup>这种天电与地面相接触的现象，是能打死人畜和摧毁建筑物的。所以《上六》记载了“震不于其躬 于其邻”即雷电打到邻居家里的情况。这就是说，害怕雷电当然不对，但对雷电采不在乎态度，脑子里只考虑买卖的损失也不对，正确的认识和态度是：既不害怕，又要注意。这是当时人对雷电长期观察的结果也是实践经验的总结。

人们对于雨水与农业生产丰歉关系的认识，亦特别重视。甲骨文记载：

“帝令雨足年”（《前》一、五〇一）。

“其来年且丁先雨，又雨”。（《甲》一二七五）

“已酉卜 来年 出（有）足雨”（《前》四、四〇、一）

“庚午卜 贞 禾 出及雨 三月。”（《龟》二、二四、一二）

在人们还不能控制自然的时候，风、雨对于生产的影响是很大的。人们在长期实践中，也逐渐认识了雨水

<sup>①</sup>“遂”疑借为队，《经典释文》说：“遂 葢 爽 本作队。”《说文》：“队从高陨也，从阜，彖声。”即“坠”字。

这种自然现象。《易经》记载：

“临 元亨 利贞 至于八月有凶”。(《临》卦辞)

“咸临 贞吉”(《临·初九》爻辞)

“咸临 吉 无不利”(《临·九二》爻辞)

“甘临 无攸利 既忧之 无咎”(《临·六三》爻辞)

“至临 无咎”(《临·六四》爻辞)

“知临 大君之宜 吉”(《临·六五》爻辞)

敦临 吉无咎(《临·上六》爻辞)

“临”据闻一多考释为“灃”。“灃”、“霖”古同。《庄子·大宗师》：“霖雨十日”，《释文》：“霖又作淋”。《字镜》古文作灃，《广雅·释训》：“灃 雨也。”下雨，当然是吉利的好事，但是，到了八月间，雨水很多，《孟子·离娄下》：“七八月之间雨集，沟浍皆盈”。往往发生水灾，淹没农作物和房舍，这就不好了。人们从实际生活中，认识了下雨好与不好是要看具体情况而定的。一般来说，下雨比不下雨要好，即使是“咸临”(“咸”，《周易·杂卦传》解为“速也”急速地下一阵雨或是“至临”、“知临”、“敦临”(闻一多训“至”、“知”、“敦”为暴雨)这样的暴雨，也不会有灾祸。“甘临”，闻一多读“甘”为“厌”，即没完没了地下雨，使人讨厌了。“憂”读为“耨”，“耨”是“锄”的意思，是说久雨本足以伤农，但已锄过了，也不为害。久雨和八月下雨，可能有害，但只要工夫做到了，也无不利。说明人们对雨这种现象的认识，已经结合生产来考虑了，这是人类认识自然的一个进步。

## （二）人们对自然规律性的初步掌握

人们在长期生产活动中，直接接触到作为生产对象的客观自然界和生产工具，逐渐积累了对客观自然界的认识，也逐渐地认识自然现象的规律。开始用一种与神学迷信不同的眼光去说明世界。这就是为什么在宗教幻想的形式中包含着科学思维萌芽的原因所在。

首先，对天体运行规律的认识。

《易经》反映了殷、周时的生活面貌。这时我国农业、畜牧业以及手工业都有了发展。在畜牧业为主要经济部门时。人们为了饲养牲畜、保护畜群过冬，就需要蓄牧草，因而需要天文知识。当然，农业生产的发展，人们需要掌握更多的天文知识。春过夏至、暑往寒来的自然规律，对农业生产的影响很大。不误农时，被认为是重要问题。

恩格斯说：

“必须研究自然科学各个部门的顺序的发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需要它。”<sup>①</sup>

我国古代天文学和历法的发展，说明了这个问题。

《尚书·尧典》记载：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”是把观察天象和计时联系在一起的。

《易经》中已有年、月、日的记载，一月之中或分“旬”，或分“既望”；一日之中或分“日中”或分“日昃”等比较

<sup>①</sup> 《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第五二三页。

细致的计时方法。

“十年不克征。”(《复·上六》爻辞)

“月几(既)望。”(《小畜·上九》爻辞,《中孚·六四》爻辞)

“至于八月有凶。”(《临》卦辞)

“虽旬无咎。”(《丰·初九》爻辞)

“先甲三日,后甲三日。”(《蛊》卦辞)

“宜日中。”(《丰》卦辞)

“日中见斗。”(《丰·六二》爻辞)

“日昃之离,不鼓缶而歌。”(《离·九三》爻辞)

说明人们在长期观测天象的过程中,已经初步掌握了天体运行的自然规律,月亮绕地球一周大体为一月,需要二九·五三〇五八八天,即二十九天十二小时四十四分;地球绕太阳一周为一年,需要三六五·二四二二一六天。从而制订出比较准确的历法。甲骨文中“年”、“季”两字都从“禾”可见历法与农业生产有很大的关系。当然,年、月、日、旬等字,在甲骨文中已大量出现,并不是《易经》所先载。

《左传》和《国语》记载殷人的祖先曾设有专门观测“大火星”以授农时的官职——“火正”。陶唐氏之火正阍伯居商丘,祀大火。(《左传》襄公九年)卜辞中已有“鸟”、“火”、“昴”、“斗”这几个星的记载<sup>①</sup>。“鸟”、“火”、“昴”

卜辞中记载:“贞,唯火,五月。”(《后》下、三七、四)“乙酉,昴,明雨,伐,既雨,咸伐亦雨,故卯鸟星。”(《乙》六六六四、六六七二、六六三七)



是春、夏、冬三季初昏见于南方子午线上的星，古人作为这三个季节的标志。“斗”，即是北斗七星，也是定季节的标志。《鹖冠子》记载：“斗柄指东，天下皆春；斗柄指南，天下皆夏；斗柄指西，天下皆秋；斗柄指北，天下皆冬。”说明人们已经掌握了天体运行的规律性来制定比较准确的历法，为农牧业生产服务。《易经》关于斗星是这样记载的：





“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾，有孚，发若，吉。”  
(《丰·六二》爻辞)

“丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。”(《丰·九四》爻辞)

“丰”，《说文》：“丰，豆之丰满者也，从豆，象形。”引申有大的意思，《方言》：“丰，大也。凡物之大貌曰丰。”“蔀”疑为“部”，《考工记·轮人》：“轮人为盖，信其程(茎)围，以为部广。”郑众注：“部，盖斗也。”桓谭说：“北斗极，天枢。枢，天轴也。犹盖有保斗矣。盖虽转而保斗不迳，天亦转周迎而斗极常在，知为天之中也。”(《新论》)《太平御览》卷一《天部》转引“蔀”有“蔽”的意思，刘牧云：“蔀，蔽也。”虞翻说：“日蔽云中称蔀。”“斗”即为斗星。高亨训为“主”，转训为“烛”，恐未妥。“日中见斗”，本于理未当。但日被大云所遮蔽，而见斗星；或日方午而发生日食，而见斗星。俗间以日食为太阳被天狗咬住了，这是灾祸的象征，因此，人们很惧怕，所以过路人惊疑不定，如得疑疾。这时人们必须鼓盆、缶呐喊

跳跃，赶跑天狗，太阳才会得全。结果吉利。尽管“日中见斗”是一种所谓“怪异”的自然现象，但只要对天象获得了规律性的认识，也就不会惊疑不定了。

其次，对牲畜生长规律的认识和掌握。

从浙江余姚河姆渡、西安半坡村等新石器时代遗址发掘证明，我国五、六千年前已饲养猪、牛、羊、鸡、犬等牲畜。殷商时，畜牧业已比较发达。卜辞记载：“卜贞从牧 六月。”（《龟》一、二六、一）六月水草丰盛，放牧。这时，牛不仅是贡纳物，“贞，呼收牛”（《佚》六六九）要吴贡纳牛而且是祭祀的用牲物。“丁亥卜，献贞：昔日乙酉，觐武御于大丁、大甲、祖乙，百，百，卯三百.

（《后·上》二八、三）人们在长期饲养牲畜的过程中，逐渐认识了牲畜饲养、生长的规律。《易经》认为：“畜牝牛吉”（《离卦》卦辞）高亨在《周易古经今注》中说：“畜牝牛吉者，以牲言也。古时祭祀之牲特畜之。”（《周易古经今注》第一〇四页）此说不仅有片面性，也没有说明为什么“畜牝牛吉”而不是讲畜牡牛吉的道理。古人畜牛不只为祭牲，而主要作为食物。且牝牛驯顺可以耕种<sup>①</sup>，也可以生童牛，表明人们已经认识和掌握了畜养牝牛比牡牛有利的道理。

童牛初生角，喜欢用角触物伤人；同时，童牛其角未坚，也容易折断。人们通过对童牛这种情况的观察，

①甲骨文中犁字写作 即牛拉犁耕地。

逐渐认识到为了避免触物伤人，也为了防止角析，必须想法把童牛之角保护起来，于是便有童牛之“牯”的创造。“牯”，《释文》：“九家作告”，《周易集解》亦作“告”。《说文》：“告牛触人，角著横木，所以告人也。从口从牛。”就是以木牯童牛角。这是人们在长期饲养牛的过程中，认识和掌握了童牛的习性，而采取的措施。

随着奴隶社会经济的发展，科学技术的进步，人们对于牲畜生长规律性的认识也逐步深入了，办法也多了。并在此基础上，促使牲畜生长规律朝更有利于人类社会的发展方向发展，于是便发明了断猪尾和去势技术。这是当时科学技术史上的大事。《易经》记载：

“遯尾 厉。”（《遯·初六》爻辞）

“遯”通豚。《说文》：“豚小豕也。”《小尔雅·广兽》豕，“其子曰豚”。人们认为断小豕的尾巴，猪容易肥，因而往往断小猪尾。小豕稍大，就要去势：

“豮豕之牙 吉。”（《大畜·六五》爻辞）

“豮”，《释文》引刘表云：“豕去势曰豮”，《说文》：“豮豕也”。“豮”羊去势之称。去势的猪，性情比阉之前驯顺，也易养成肥猪，虽曾有锋利的牙齿，也不会伤人害物，因此说“吉”。

不仅猪去势易肥、驯顺。推而广之，牛羊犬马，去势以后，也会驯顺和强壮：

“用拯马 壮吉。”（《明夷·六二》爻辞，《涣·初六》爻辞）

“ 拯 ” 九家作“ 豕 ”，“ 拯 ”、“ 拊 ”与“ 承 ”古通用。《说文》：“𩇑，犗马也。”拯马即𩇑马，就是去马之势。去马之势，马可强壮。《周礼·夏官》曾载：“颁马攻特”，“攻特”即去势，也就是去马的势。人们在养马过程中，认识了猪、马生长的规律，发明了去势技术；去势技术的推广，又促进了猪、马、牛、羊的生长。这在当时，无疑是一项重大的科学技术成就，世界上最早发明去势技术的就是我国。

再次，对农作物生长规律的认识和掌握

我国是最早种植农作物的国家之一。从新石器时代遗址中，发现了六、七千年前水稻、粟、菜籽等遗迹。在浙江吴兴钱山漾遗址中发现的稻谷，已有梗稻和籼稻等不同品种，说明人们已经认识到按不同的季节，种植不同的品种。同时还出土了耘田用的工具和戽水、捻河泥的工具“千筴”<sup>①</sup>，表明当时人们已经认识到稻谷生长规律和其他植物之间的关系，因而有中耕等技术措施。在商代的甲骨文中，谷物的品种更增加了，譬如有黍、稷、菽、麦、稻禾等：

“庚子卜，宀：翌辛丑𠂔告麦。”（《前》四、四〇、七）

“甲子贞 大邑受禾。不受。”（《粹》八九九）

“甲寅卜，𠂔贞 妇姘受黍年。”（《粹》八七九）

由于农业的发展 耕作技术也提高了。《易经》记载：

一种竹编的小簍。

“既雨既处 尚德载。”(《小畜·上九》爻辞)

“德”闻一多、高亨都据《音训》引“晁氏曰：《子夏传》作得 京虞翻同”而以“德”为“得”可从。“载”疑读为“菑”，《诗经·载芟》：“俶载南亩”笺曰：“俶载当为炽菑。”《说文》：“菑，不耕田也。”《尔雅·释地》：“田一岁曰菑”郭璞注：“今江东呼初耕地反草为菑。”“菑”就是“耕”的意思。“尚德载”即为“尚得菑”。这句话是说下雨以后，尚得施耕。雨后是施耕的好时机，说明人们已认识和掌握了耕种与自然界气候、晴雨等的联系，已经能够选择最有利的时机，来进行耕种。

当然，要想有所收获，必须付出辛勤的劳动，否则，只是一个幻想：

“不耕菑，不菑畲，则利有攸往。”(《无妄·六二》爻辞)

“菑”，《释文》引董遇说：“菑，反草也”；“畲”，《尔雅·释地》：“田三岁曰畲”。“菑畲”即人在禾田里耕种的意思。这句话是说，不耕而获，不菑而畲，虽则有利于在外“攸往”，但实际上是荒芜了田地，而无所收获。

人们在长期牧畜业、农业的生产劳动过程中，积累了丰富的生产经验。在此基础上，初步认识和掌握了牲畜和农作物的生长规律，发明和改进了生产技术，促进生产的发展。为适应于畜牧业和农业发展的需要，便引起了天文学、力学和数学知识的产生和发展。人们在长

期观察天象的基础上，初步掌握了天体运行的规律，制订了历法。天文学知识的提高和历法的产生，又促进了生产的发展。从这个意义上说，两者是互为因果的。

### （三）人们对人与自然关系的点滴认识

人们生活在自然界中，不能不每时每刻与客观自然界打交道。在这个交往过程中，有时在客观自然界面前碰钉子，有时又按自然规律而做得很顺利，有时失败了，有时又成功了。碰钉子、很顺利，失败了，成功了，这样经过长期的反复的接触，人们对周围自然界的一些现象和事物有了一定的粗浅的了解，也便获得了点滴关于人与自然关系的认识。

水是人们生活中必不可少的极其重要的物质资料。人们在寻找食水过程中，在认识和改变自然的斗争中，除了收集雨水以及江、河、湖水可食用外，在缺少地面水的地方，人们便改变周围自然界少水、缺水的情况，寻找地下水 因而 便产生了“井”。《易经》记载：

“井 改邑不改井 无丧无得 往来井井。汔至亦未繙井 羸其瓶。凶。”（《井》卦辞）

“井泥不食。旧井无禽。”（《井·初六》爻辞）

“井谷射鲋。瓮敝漏。”（《井·九二》爻辞）

“井渫不食，为我心恻。可用汲，王明并受其福。”（《井·九三》爻辞）

“井甃，无咎。”（《井·六四》爻辞）

“井冽寒泉食。”（《井·九五》爻辞）

“井收勿幕，有孚，元吉。”(《井·上六》爻辞)

“井”，较多的人认为有三个意思：“改邑不改井”，是指井田的井；“旧井无禽”，是指捕兽的陷阱，其他各条爻辞均指水井的井。

“汔”，《说文》：“汔，水涸也”。“至”疑借为“窒”。《说文》：“窒，塞也”。“繻”读为“裔”，《广雅·释詁》：“裔，穿也”。“裔井”即掘井。意思是说水井淤塞，而水已干涸；新井未掘，而汲水瓶已坏。人们生活用水发生困难，所以是凶。当时人们已朦胧地认识到必须依赖自然而获得生活资料，但又必须改变自然使其符合人的需要。依赖自然而掘井，改变井水涸竭而再掘井，以满足人的需求。

但挖的井不好，井水泥浊不堪，而不能食，故说：“井泥不食”。与此相似“井渫不食”；“渫”，《说文》：“渫，除去也”，《周易集解》引荀爽曰：“渫，去秽浊，清洁之意也”又王注：“渫不停污之谓也。”如训“渫”为去污浊，则文意不可解。因此，闻一多认为，训“渫”为“去秽浊”，“不停污”是不对的。《周易义证类纂》《闻一多全集·古典新义》第九页）他引《汉书·王褒传》注引张晏曰：“渫，污也”。我以闻训为是。以“渫”为“污”；“井渫不食”的文意才通。掘的井都很污浊而不能食，使人很忧伤。为了改变这种自然状况，人们便设法去污浊。这样，才把“井渫”、“井泥”改造为可以汲水食用的井，人们得到了好处。

把“井渫”、“井泥”改造为可食用的水井以后，为了不

至继续被井泥所淤塞和泥浊，于是人们便进一步改造井，而做了“井甃”。甃，《说文》：“甃 井壁也”。《释文》引干宝云：“以砖累井曰甃”，《周易集解》引虞翻曰：“以瓦甃垒井称甃”。就是用砖瓦把井壁砌起来，这样既可以防止井壁泥土倾塌而淤塞水井，又可以避免水的混浊。

经过这样的改造 终于达到了“井冽寒泉食”。“冽”，《说文》：“冽 水清也”。《广雅·释话》：“冽 清也”。井水清洁得象泉水一样。

为了保持井水的清洁，防止尘土、秽物，牲畜掉到井里去，便规定人们在打水以后，要做到“勿幕”。“勿”犹“弗”。“幕”，《周易集解》引虞翻曰：“幕 盖也”。就是说 用后必须盖好井盖；“有孚”的“孚”李镜池解为“俘获”（《周易探源》中华书局一九七八年版，第二一八页）高亨解为“罚”（《周易古经今注》中华书局一九五七年版 第一六七页）均欠妥。我以为 这里应解为“信”，《说文》：“孚，一曰信也。”《尔雅·释话》：“孚，信也。”《诗经·文王》：“黄邦作孚”，《毛传》：“孚，信也。”即大家都有信于按规定在汲水后盖好井盖，便大吉了。

《井卦》说明，人们在与自然争生存的斗争中，积累了丰富的生活经验，在陕西发掘出周人用平瓦垒井的遗址。可见，古时人们已点滴认识到必须依赖自然，才能取得人们生活必须的资料，又必须改变自然条件以满足人们生活的要求，这就是当时人获得的关于人与自然关系的猜测。



#### （四）对人与人相互关系的朴素认识

人们为了生活，必须吃、喝、穿、住，这就是说需要有食品、衣服、住房、燃料等生活资料，为了获得这些生活资料，就必须进行生产。在这个生产过程中，人们不仅同自然界发生关系，而且在人与人之间也发生了一定的关系，并获得了对此种关系的一点粗浅认识。在仰韶文化时期，社会生产力水平极低，几乎没有或很少有剩余产品，人们只有共同劳动，平均分配才能免于饿死。这时人与人之间的关系，还是平等的，没有人压迫人的现象，也没有阶级。在原始社会末期，由于生产力发展而有了剩余产品，这就为私有制的出现提供了可能。

私有制的发展，氏族内部便慢慢地分化出阶级，社会便由原始社会走向奴隶社会，但在“当时的条件下，采用奴隶制是一个巨大的进步。”<sup>①</sup>奴隶制巩固、扩大了农业、畜牧业以及手工业的分工，农业、畜牧业、手工业也有了进一步发展，这不仅使人们对自然界的认识提高了，而且也使人对社会上人与人之间的关系有了一定的认识。《易经》记载：

“剥之无咎”（《剥·六三》爻辞）

“硕果不食 君子得舆 小人剥庐。”（《剥·上九》爻辞）

“剥”，《说文》：“裂也 从刀从录”。《诗经·小雅·

<sup>①</sup>《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第二二〇页。

楚茨》：“或剥或亨（烹）”。“剥”朱熹说：“解剥其皮也。”（朱熹注：《诗经集传》卷五）有剥割和体解的意思。“得舆”，《周易集解》：“得舆”作“德车”；《经典释文》：“得舆京（房）作德舆，董（遇）作德车”。古“得”与“德”、“舆”与“车”通。“德”《说文》：“升也”，“德车”即登车。《上九》爻辞是说丰硕的果实，“小人”自己却吃不上。不仅吃不上而且连野处的小屋也要被“君子”所剥裂，“君子”拆掉“小人”的小屋，掠得“硕果”登车而去。在这里不仅反映了“君子”与“小人”是对立的阶级，而且是剥削与被剥削的关系。“君子”是剥削者、掠夺者，“小人”是被剥削、被掠夺者。这是《易经》对当时人与人之间关系的一种朴素的认识。这是奴隶社会现实社会关系的反映。不过，《易经》作者是站在当时统治阶级立场来记载此事的，来认识这种人与人之间相互关系的，因此，他认为“剥之无咎”，剥裂、剥削是没有罪过或灾患的。

在奴隶社会中，战争已成为民族生活的正常职能。在长期频繁的战争中，人们不断积累了战争胜败的经验，获得了一些关于战争胜败的合乎规律的粗浅认识：

“师出以律，否臧，凶。”（《师·初六》爻辞）

“迷复，凶，有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶。”（《复·上六》爻辞）

“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”（《同人·九三》爻辞）

这三条爻辞是说：（1）军队出征，一定要有严格的

纪律,否则就会“凶”,即失败;(2)出师行军,一定要熟悉地理环境,假如迷失了方向、道路,不仅要招致灾祸,而且要大败;(3)如果要打伏击战,就要严守秘密,绝对不能暴露目标,否则也要招致失败,以至三年也不能恢复。军队的纪律性、对地形地物的熟悉和伏击战的不暴露目标等,都直接关系到战争的胜败。这无疑是人们在战争中获得对战争的认识。

《易经》为我们提供了殷、周之际人们对自然的现象、自然的规律性、人和自然的关系以及人与人相互关系的认识,尽管这些认识还是粗浅的、初步的、片断的、朴素的甚至是幼稚的,但在人类认识世界的历史长河中,不仅包括有一些合理颗粒,而且是一个必须的、不可缺少的发展阶段。

### 三

然而,《易经》这些合理颗粒,却被相信鬼神、占筮迷信等唯心主义的神学体系所桎梏,而没有摆脱出来,更远没有建立起认识论的体系。因而,就其关于知识学说来,带有极大的局限性:

首先,《易经》是以神学唯心主义作为其知识学说的基础的。它不是主张物质派生精神,从客观到主观,从物到感觉到思想。认为人们对于自然的现象、自然的规律性、人与自然的关系以及人与人之间相互关系的认识的获得,不是由于人们的生产活动。毛泽东同志指出:“一切

这些知识 离开生产活动是不能得到的。”<sup>①</sup>可是,《易经》作者把知识的来源,最终归结为“神”、“上帝”的启示。这是与《易经》唯心主义神学体系相联系的。《易经》记载:

“自天祐之 吉无不利。”(《大有·上九》爻辞)

“舍尔灵龟 观我朵颐 凶。”(《颐·初九》爻辞)

“祐”,《说文》:“祐,助也 从示 右声。”灵龟”《尔雅·释鱼》:“二曰灵龟”。是说 如果有天老爷的帮助,则吉,没有不利的事;龟为灵物,其甲可用来占卜。因而不能吃灵物,侵犯灵物,如果食灵龟之肉,则凶。由于《易经》作者认为“神灵”、“上帝”是第一性的 否认物质是意识的根源,从而陷入了从精神到物质的唯心主义知识学说。

其次,《易经》作者认为知识是先天就有的,并不是后天才有的。《易经》占问人事的吉凶休咎,不是产生在人事的末后,而在人事未做之前就知道了。如:

“黄离 元吉。”(《离·六二》爻辞)

“元亨利牝马之贞。”(《坤》卦辞)

“乘马班如 求婚媾 往吉 无不利。”(《屯·六四》爻辞)

“击蒙 不利为寇 利御寇。”(《蒙·上九》爻辞)

“食旧德 贞厉 终吉。”(《讼·六三》爻辞)

“无交害 匪咎 艰则无咎。”(《大有·初九》爻辞)

①《实践论》,《毛泽东选集》横排本 第二六〇页。

在这里，事情的吉与不吉、利与不利、厉与不厉、咎与无咎，都是事先由神、上帝规定好了的，人们要想得到某项事情的吉利，不需要使自己的思想合于客观外界的规律性，而只要去占问神、上帝就可以了，神、上帝就会告诉人们某事的吉凶休咎。人们便可以决定去做还是不做，这样，神、上帝就被打扮成主宰者。这显然是先验论的唯心论。

再次，《易经》即便在人们筮问的内容上接触到现实生活中的事情，但与认识论上的实践观点却是两码事。

《易经》不仅没有从抽象的哲学的意义上来论证感性认识和理性认识的关系问题，更没有科学的实践的观念。我们何必把古人事实上还没有的思想硬挂到他们的名下呢！

## 第七章 《易经》中的道德伦理思想

道德是调整人们之间以及个人和社会之间关系的行为规范的总和。因此，当人们在一定社会中，结成一定的社会关系，便形成了道德意识。然而，道德不是阶级社会的产物，并不是有阶级以后才形成道德，它在无阶级的原始共产制社会里就已产生了。随着原始社会共产制向奴隶社会私有制的过渡，阶级的出现，原来与原始社会相适应的道德就被与奴隶社会相适应的奴隶制道德所代替了。《易经》反映了我国奴隶制社会道德伦理思想。



道德作为一种社会意识形态，它是社会存在的反映。道德的内容是由一定的社会存在、一定社会的历史条件决定的。它不能脱离社会的一定历史条件而绝对独立存在。不同的道德观点、信念和道德感情，构成了不同的道德意识，而道德观念，又表现为一定的道德准则和行为规范。在阶级社会里，人们的行为，特别是作为道德的核心行为规范，则表现为人与社会的关系和一定阶级的关系。这种关系是一定社会经济关系的产物，由社

会的经济基础所决定，并为其服务。

恩格斯说：

“一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德；它或者为统治阶级的统治和利益辩护，或者当被压迫阶级变得足够强大时，代表被压迫者对这个统治的反抗和他们的未来利益。”<sup>①</sup>

这就是说，超世纪、超历史的抽象的道德原则是不存在的。可是有人却以为《易经》中似乎已经有了马克思主义的共产主义的道德。譬如，《易经》有了批评和自我批评的原则：

“观我生 是作自我检查。这种检查既包含进 即从优点方面来检查，也包含退，即从缺点方面来检查。从优缺点两方面加以检查，以吸取经验教训，这是正确的。”（《周易哲学及其辩证法因素》（续一）山东人民出版社一九六二年版，第一〇九页）又说：“应该时时刻刻对自己的领导作深刻的检查，而且是从实践的效果去检查，听取群众的呼声和意见。”（同上）

这个自我批评的道德原则，是根据《易经·观卦》作出的：

“童观 小人无咎 君子吝。”（《观·初九》爻辞）

“窥观，利女贞。”（《观·六二》爻辞）

<sup>①</sup> 《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第一三四页。

“观我生 进、退”（《观·六三》爻辞）；

“观我生 君子无咎”（《观·九五》爻辞）；

“观其生 君子无咎”（《观·上九》爻辞）

“观”，《说文》：“谛视也，从见，麓声。”段玉裁注：“凡以我谛视物曰观，使人得以谛视我亦曰观。”“谛视”，就是审视的意思。“生”，《周易集解》引虞翻曰：“生谓生民。”高亨训为“官”，今采虞说。《初九》爻辞是说“象儿童那样审视”，“小人”没有灾患；“君子”将遇困难。在这里，“观”没有“检查”的意思；“童观”，也不是什么“粗浅的检查”。《六三》、《九五》爻辞：“观我生”意思是审视我的“生民”，视我的生民，以定“进”或“退”。而不是什么作“自我检查”，更不是什么“进”、“从优点方面来检查”、“退”、“从缺点方面来检查”。这样解，无疑是作者给它加上的。

即使是唐人史征所著《周易口诀》解“观”为“王者道德，民所观看也。”也得不出“民所观看”就是“群众检查”的现代解释来。其实，这句话的意思是说，“王者”的道德是生民所仰望的。当然，公元前十二世纪的《易经》时代，作为当时奴隶制统治者的帝王，怎能有“听取群众的呼声和意见”，“对自己的领导作深刻的检查”呢？即使是公元七、八世纪的唐代的封建帝王，也不可能有这种群众路线的自我检查的方法。

恩格斯说：

“每一时代的理论思维，从而我们时代的理论思维，



都是一种历史的产物，在不同的时代具有非常不同的形式，并因而具有非常不同的内容。”<sup>①</sup>

“自我批评”、“自我检查”的原则无疑是一种历史的产物。在奴隶制社会里，奴隶主不仅占有大量的生产资料，而且占有奴隶，在他统治的范围，他的意志就是法令，就是真理，是绝对不能违反的。那有“听取群众的呼声和意见”来进行“自我检查”呢？只有在无产阶级政党产生以后，共产党的干部才具有这样崇高的道德品质。把共产党的干部所应该具有的道德品质说成距今三千多年前就有了，当然是不妥当的。

又譬如，《易经》有了“大公无私”的道德思想。“能够团结得亲密无间，并不是轻而易举的事。必须考察，必须决定。在上者，团结的主导人物，能够大公无私，合于元的品德。在下者，欢欣推戴，永久团结在一处。”（《周易哲学及其辩证法因素》（续一）第一六页）言团结之道在大公无私，推诚相待。（同上 第二〇页）又说：“不徇私，而能一本大公，唯贤是用。在用人时，群贤并进，任用各种各样的好人，宽宏的人，勇敢的人，均能因材施教，以利国利民。任用不为地域所限，不忽略远人，不动私人感情，不偏向朋友，处处大公无私。”（同上，第四二页）

这个“大公无私”的道德原则是依照《易经》的《比

①《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第四六五页。

卦》和《泰卦》得出的。《比卦》是这样说的：

“比，吉，原筮，元亨，永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”（《比》卦辞）

“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。”（《比》九五爻辞）

“比”，《尔雅·释诂》：“比，辅也”，《说文》：“辅，辅也”，《周易集解》引虞翻注：“比，辅也”。即辅佐的意思。“方”犹邦。“显”，《广雅·释诂》：“显，明也”。《比卦》卦辞是说：臣辅君，吉，原筮问大亨，永久占无灾患，不安宁之邦来朝，后至的人凶。《九五》爻辞说：因有著名的臣子辅佐，王在田猎之时，三驱而逐之，没有猎获，怪罪邑人，辅臣谏而止，吉。在这里，不仅“比”没有团结的意思，更没有“大公无私，推诚相待”的意思。即使说，《说文》解“比”为“密也”引申为亲密与“团结”还能搭上一丝关系的话，那么，“推心置腹，开诚布公”，“大公无私，推诚相待”；坚决服从统一的指挥，坚决遵守共同的纪律。则与“比”也搭不上了。

另《泰卦·九二》爻辞：

“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”。

解“包荒”为“大度包容，待人以恕，处事以宽”是欠妥的。“包荒”的本义，上章已解，恕不累述。解“朋亡”为“不徇私，而能一本大公”，“中行”为“不偏向朋友，处处大公无私”，也是无根据的。

马克思指出：

“每个原理都有其出现的世纪。例如与权威原理相适应的是 11 世纪，与个人主义原理相适应的是 18 世纪。……为什么该原理出现在 11 世纪或者 18 世纪，而不出现在其他某一世纪，我们就必然要仔细研究一下：11 世纪的人们是怎样的，18 世纪的人们是怎样的，在每个世纪中，人们的需求、生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，由这一切生存条件所产生的人与人之间的关系是怎样的。”<sup>①</sup>

说明每个原理都是社会存在的反映，即社会的生产斗争和阶级斗争的反映。“权威”与封建专制制度相适应，个人主义则是资本主义私有制的产物。“大公无私”、“开诚布公”，是与马克思列宁主义、毛泽东思想指导下社会主义公有制相适应。《易经》，作为奴隶制时代的作品，它只能是那个社会的反映，在奴隶主把奴隶做为“会说话的工具”，与任意买卖杀戮的情况下，怎样会有“处处大公无私”呢？这显然是不可能的。

把《易经》的道德思想说成与现代共产党人所具有的道德思想差不多，是不符合历史实际的。黑格尔在《哲学史讲演录》的导言中，曾经批评布鲁克尔把我们所能具有的思想挂到古人名下。他说：“他在一个古代哲学家的简单原则上面，附会进去这原则所可能有一些结论和前提，这依照乌尔夫的形而上学的观念应该是那个原则的

<sup>①</sup> 《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第四卷 第一四八——一四九页。

前提和结论，这样就天真地建造一种纯粹的、空虚的幻象，而以为这是真实的历史事实。我们太容易倾向于拿我们的思想方式去改铸古代哲学家。”<sup>①</sup>黑格尔对于哲学史上这种倾向的批评，曾得到列宁的称赞：

“卓绝地坚持哲学史中的严格的历史性 反对把我们所能了解的而古人事实上还没有的一种思想的‘发展’硬挂到他们名下。”<sup>②</sup>

在《易经》最初的、片断的道德思想萌芽上面 附会进去它们所可能演义出来的一些结论和论断，这就是把自己天真的纯粹的幻象 当作“真实的历史事实”了。这种‘拿我们的思想方式去改铸古代哲学家’的方法 是与“坚持哲学史中的严格历史性”相违背的。

所谓“坚持哲学史中的严格的历史性”就是坚持用历史唯物主义的立场、观点、方法来分析历史上的各种哲学学说、道德伦理学说，把它和一定时代的经济、政治状况、历史条件联系起来考察。只有这样，才能还历史、人物以本来的面貌。

## 二

随着人类社会进入了历史上第一个私有制的奴隶社会，便产生了个人对国家、集团和对财富、政治权力的关系和态度问题，由此也产生适应于奴隶制所需要的，

①《哲学史讲演录》第一卷，三联书店 1956 年版，第四六页。

②《哲学笔记》，《列宁全集》第三十八卷 第二七二页。

善与恶、美德与丑行、是与非等道德观念、行为规范，它与原始社会的道德相比较，一些从未有过的而十分邪恶的习俗、道德观念、行为规范出现了。

恩格斯说：

“最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会；最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度，把它引向崩溃。”<sup>①</sup>

在这种社会交替中，原始社会那种共同劳动、平均分配、相互帮助以及崇尚劳动为勇敢和光荣的道德，被一种“离开古代氏族社会的纯朴道德高峰的堕落的势力所打破”了，代之以与“文明的阶级社会”——奴隶社会相适应的剥削阶级的道德，而这种社会是“少数人靠牺牲被剥削和被压迫的绝大多数人的利益而求得发展的。”<sup>②</sup>《易经》反映了与奴隶制相适应的道德观念和行为的萌芽。

首先，在奴隶制度下，鞭打、买卖、屠杀奴隶不被看作是违反道德的行为规范。

奴隶社会是以奴隶主占有一切生产资料为特征的。在奴隶主阶级看来，奴隶只不过是会说话的工具而已。


<sup>①</sup>《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第九四页。

<sup>②</sup>同上。

由于奴隶制的建立，原始共产制的共同利益被分为利益对立的阶级：奴隶主和奴隶的对立；奴隶主贵族和自由平民的对立；奴隶主国家利益和被统治者对立，而主要的是奴隶主和奴隶的利益的对立。在奴隶社会中，奴隶是可以买卖的。但在卜辞中缺乏殷人买卖奴隶的资料，而周代孝王时的《智鼎》中却记载：“买兹五夫 用百孚”，一夫的价格为二十孚。根据郭沫若的考证，“孚等于十一铢又二十五分之十三，……每个奴隶换不上二百五十铢。汉朝的钱，五铢为一文，即五十个有眼钱可买一个奴隶。”（《今昔蒲剑》第一八〇页）然而《易经》为我们提供了殷末周初奴隶买卖的情况。并不被认为是违背道德的行为：

“旅即次，怀其资，得童仆，贞（吉）。”（《旅·六二》爻辞）

“旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”（《旅·九三》爻辞）

“旅”，《经典释文》：“旅，羁旅也。”即寄居的旅客，“次”，《周易集解》引《九家易》：“次，舍。”即旅舍；“资”，《说文》：“资，货也。”；“童”，《说文》：“童，男有髡曰奴，奴曰童，僮未冠也。”“仆”的初形是，象额上有火印，手拿盛着灰尘的畚箕，是从事清洁的家内奴隶。“贞”下疑有吉字，“贞吉”与《九三》爻辞中“贞厉”相对。《旅·六二》爻辞是说，旅客住在旅舍里，带着货币，买得奴隶。占得此卦，吉。即买卖奴隶是吉利的。反之，奴隶乘旅舍被焚烧的混乱之机，而“丧”（逃亡），占得此卦，则危。

厉。这是因为，奴隶的逃亡，显然是奴隶反抗的一种表示。在奴隶主看来，无疑是不符合奴隶制道德的行为，以买卖奴隶为吉利，为符合道德的行为；以奴隶的逃亡为不合乎道德的行为，反映了奴隶社会道德观念和道德规范的特点。

不仅奴隶被当作商品买卖，而且把屠杀奴隶也看成不是不合乎道德的行为。卜辞中有不少关于屠杀奴隶的记载：

“庚辰卜，贞：王宥祖庚伐二人 卯戮二牢，亡尤。”（《前》一、一八、四）

“丁酉卜，贞：王宥文武丁伐十人 卯戮六牢，亡尤。”（同上）

“甲辰 贞 来甲寅又伐上甲羌五 卯戮牛一。”（《后》上、二一、一三）

“伐”罗振玉在《殷虚书契考释》中解为武舞，恐未妥，李亚农说：“伐”当作杀伐的“伐”，此说是。“上甲羌”，是俘虏来的羌人或奴隶。这三条都是说明奴隶与牲畜一样，一起杀掉来祭祀。

《易经》则认为屠杀奴隶来祭祀不是不合乎道德的行为，它说：

“孚乃利用禴，无咎。”（《升·九二》爻辞）

“引吉，无咎，孚乃利用禴。”（《萃·六二》爻辞）

“王用亨于岐山，吉，无咎。”（《升·六四》爻辞）


“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”（《随·上六》

爻辞)

“困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。”

(《困·九二》爻辞)

“已日乃孚，元亨，利贞，悔亡。”(《革》卦辞)

“孚”疑为俘，甲骨文作，彳象道路，“孚”象用手抓人，即用手抓来的俘虏。《说文》：“俘，军所获也。”“禴”或作“杓”，《说文》：“杓，夏祭也”。《尔雅·释天》：“夏祭曰杓”。《周礼·大宗伯》：“以禴夏享先王”。“引”为“弘”之误。《升·九二》和《萃·六二》爻辞是说用俘虏或奴隶来进行夏祭，不仅可保没有灾患，而且是大吉的。高亨以“禴祭当是以麦菜为主，不用家牲，用野禽”<sup>①</sup>虽有其训诂上的根据，但恐不尽然，此二条无以否认是以人牲来禴祭的。

《随·上六》“系”，《说文》：“系，絜束也，从人从系”，即以绳系人的意思。虽然《随·上六》和《升·六四》爻辞没有说拘系什么人，但不外乎拘系奴隶或俘虏献祭于西山或岐山。《易经》作者认为这是不会招致灾患的行为。

《困·九二》是用朱紱方邦的人来享祀先王，《革》卦辞“已”古“祀”字，是讲祭祀之时去抓俘虏或奴隶来献祭。《易经》作者认为，这是利于贞占和大亨的行为。

《易经》对于屠杀奴隶、俘虏以献祭的残酷行为都认

高亨先生在《谈谈〈周易〉的哲学思想》中仍然认为禴祭不用牺牲。载《文汇报》一九六一年十月三十一日。



为是吉的、无咎的行为。甚至认为“东邻杀牛 不如西邻之禴祭，实受其福。”（《既济·九五》爻辞）《升·九二》和《萃·六二》的“禴祭”都是用人牲的。因此说 东邻杀牛来祭祀不如西邻杀俘虏和奴隶来祭祀的好。这不仅反映了奴隶主阶级以为杀奴隶来献祭不是不合乎道德的行为规范；也说明了奴隶的价格不如牛的价格贵，所以说“实受其福”。

其次，在奴隶制度下，掠夺战争并不被看作是不合乎道德的行为规范。

奴隶主阶级为了巩固自己的统治基础和扩大自己的财富，而进行频繁的掠夺战争。这些战争的性质，基本上是以掠夺土地、财物和奴隶为目的的。在奴隶主阶级看来，这种掠夺战争不仅不会受到社会舆论的谴责，而且被视为光荣和勇敢的行为，是合乎奴隶制的道德行为规范的。《易经》记载：

“有孚挛如 富以其邻。”（《小畜·九五》爻辞）

“有孚挛如 无咎。”（《中孚·九五》爻辞）

“有孚 血去惕出 无咎。”（《小畜·六四》爻辞）

“翩翩 不富以其邻 不戒 以孚。”（《泰·六四》爻辞）

“有孚 窒惕 中吉 终凶。”（《讼》卦辞）

“有孚 比之无咎。”（《比·初六》爻辞）

“随有获 贞凶。有孚在道 以明何咎。”（《随·九四》爻辞）

“不富以其邻 利用侵伐 无不利。”（《谦·六五》爻辞）

“有孚，维心，亨。”（《坎》卦辞）

“壮于趾，征凶。有孚。”（《大壮·初九》爻辞）

“有孚威如，终吉。”（《家人·上九》爻辞）

“有孚元吉。无咎，可贞。”（《损》卦辞）

“有孚，惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。”（《益·九五》爻辞）

“有孚，不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑，勿恤，往，无咎。”（《萃·初六》爻辞）

“征凶，贞厉，革言三就，有孚。”（《革·九三》爻辞）

“悔亡，有孚改命，吉。”（《革·九四》爻辞）

“大人虎变，未占，有孚。”（《革·九五》爻辞）

“贞吉，无悔，君子之光，有孚，吉。”（《未济·六五》爻辞）

“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是。”（《未济·上九》爻辞）

“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”（《既济·九三》爻辞）

“震用伐鬼方，三年，有赏于大国。”（《未济·九四》爻辞）

“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。”（《离·上九》爻辞）

“利用行师，征邑国。”（《谦·上六》爻辞）

上引二十三条卦爻辞中，可以窥见：（1）“有孚”十九见，“孚”疑为俘，即俘虏，在有关战争的卦、爻辞中，

“有孚”；“以孚”具有非常突出的地位，可以得见战争是以掠夺俘虏为重要内容的。俘虏不仅成为奴隶的主要来源，而且也成为人牲献祭的对象。当然，在战争中，虽然有时把俘虏杀了，“有嘉折首”，但主要还是“有孚挛如”挛，《说文》：“系也”即把俘虏用绳捆起来带回国。一般来说，只有在“获匪其丑”；“丑”即《周易集解》引虞翻曰：“丑，类也”获丑即俘获大批敌人，是说在俘获大批俘虏之外还有所获的情况，才杀掉一些俘虏，以便能带回国来。在《易经》作者看来，在掠夺战争中，凡是“有孚”和有所“获”大都是吉利的、无灾患的行为，即被认为是“君子之光”的行为。反之，如果无所获和无俘，则是不吉利的行动；

(2) 奴隶数目的多寡是衡量奴隶制各国财富多少的标志之一。因此“富以其邻”和“不富以其邻”，也是当时发生战争的重要原因之一。正如恩格斯所说：“邻人的财富刺激了各民族的贪欲，在这些民族那里，获取财富已成为最重要的生活目的之一。”<sup>①</sup>如果在攻打邻国中获得大批俘虏和财物，就会“富以其邻”，比邻国富有，邻国则由于人口、财富被掠夺而贫穷；倘若要想改变“不富以其邻”的情况，那末，只有加强军事力量，利用侵伐，掠夺别国的人口、财富及土地，以使自己富有起来。在奴隶主统治者看来，国家的富有，不是靠增加社会财

<sup>①</sup>《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一六〇页。

富，而是去掠夺，这对于社会财富本身来说，只是转移而不是增加。但在《易经》作者看来，这种掠夺财富的战争却是“无不利”的，是得到《易经》作者肯定的；

(3) 对于从战争中俘获的大批俘虏，如果使他们变为驯服的奴隶，光靠镇压是不行的，还必须施以小恩小惠，以便维系奴隶的“心”，即思想。这就是所谓“有孚惠心”、“有孚维心”。“孚”是俘虏，“维”当维系讲。“惠”，《广雅·释言》：“惠，赐也。”高亨训“孚”为“俘”，释为“罚也”，训“心”为“止”，以为“心”与“止”形近而误，都是欠妥当的。《坎》卦辞和《益·九五》爻辞均不须改字，其文意是通顺和明白的，又何必训“孚”为“俘”，以“心”为“止”呢？殷周之际奴隶主阶级有鉴于奴隶大规模的多次反抗斗争和奴隶的倒戈，作为镇压手段的补充而采取小恩小惠的方法来维系对奴隶的统治，驱使奴隶从事生产劳动。这不仅可以防止奴隶的反抗斗争，而且可以欺骗、麻痹奴隶的斗争意识，使其“惠我德”，以巩固奴隶主的统治。这于奴隶主统治者来说，并不是什么发慈悲，而是宽、猛相济的两手策略。

奴隶主的道德要求，在掠夺战争中，掳获更多的财富和奴隶，不仅被认为是对奴隶制国家的忠诚，而且被认为是一种勇敢的美德。

再次，在奴隶制度下，对妇女的轻视和贞操问题，被看作是合乎道德的行为规范。

妇女在原始社会里，曾经有过崇高的地位，但随着

奴隶制的私有制和等级制的产生，妇女的地位下降了。

恩格斯说：

“在更早的时期妇女还享有比较自由和比较受尊敬的地位，但是到了英雄时代，我们就看到妇女已经由于男子的统治和女奴隶的竞争而降低了。”<sup>①</sup>

它是建立在丈夫的统治之上的，这是因为子女将来要以亲生的继承人的资格来继承他们父亲的财产和地位。由于男子的统治，妇女“对于男子说来仍不过是他的婚生的嗣子的母亲，他的主要的管家婆和女奴隶的总管而已”。<sup>②</sup> 妇女在奴隶制的等级制度下，是被轻视的。

在家长奴隶制的基础上，一夫一妻制取代了群婚制。恩格斯是这样描述群婚制的：

“几个兄弟可以有一个共同的妻子；一个人如果喜欢自己朋友的妻子，就可以和那个朋友共同享有她，而把自己的妻子交给一个象俾斯麦所说的壮健的‘种马’去支配，即使这个家伙本人并不属于公民之列，也认为是合乎体统的事情。”<sup>③</sup>

但是一夫一妻制只对妇女有约束力，对男子是没有实际约束力的。这种一夫一妻在殷代示壬开始便已有记载了（参见《李亚农史论集》上海人民出版社一九六二年版，第四一八——四一九页）。示壬的妻子是妣庚，并

①《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第五七——五八页。

同上，第五八页。

同上，第五九页。

受到殷人的兼祭。但这并不是说示壬就不纳妾，卜辞记载：“庚戌，侑于示壬妾。”（《佚》四·二）这可能是女奴隶长得漂亮，得到示壬的宠爱而被纳为妾的。

《易经》作者认为，一夫一妻是吉利的，合乎奴隶制道德的：

“过其祖，遇其妣，不及其君，遇其臣，无咎。”（《小过·六二》爻辞）

“咸，亨，利贞，取女吉。”（《咸》卦辞）

“渐，女归吉，利贞。”（《渐》卦辞）

“老夫得其女妻，无不利。”（《大过·九二》爻辞）

“老妇得其士夫，无咎无誉。”（《大过·九五》爻辞）

“包蒙吉，纳妇吉，子克家。”（《蒙·九二》爻辞）

“睽孤，遇元夫。”（《睽·九四》爻辞）

“妣”，《说文》：“歿母也，从女从比。”祖妣相对，祖为先王父，妣为先王母。受到后人的兼祭。殷人只祭先王和先母，不能不说是一夫一妻制的反映。在这里，婚姻关系要比对偶婚还要坚固得多，以一个妇女为正式妻子得到社会舆论的赞许，这种一夫一妻制的确立<sup>①</sup>，打

有人根据甘肃临夏秦魏家的齐家文化遗址中，有几座成年男女合葬墓，右边男性、仰卧直肢；左边女性，下肢弯曲，侧身向男，认为氏族社会中“以男子为中心的一夫一妻的小家庭已经开始形成。”（《中国经济思想简史》上册第三页）我认为一夫一妻制形成，应在私有财产出现以后，恩格斯说：“与文明时代相适应并随着它而彻底确立了自己的统治地位的家庭形式是一夫一妻制。”（《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第一七二页。）

破了父亲死后，其财产由本氏族亲属继承的习惯，保证了子女可以继承父亲的私有财产，所以说“纳妇吉，子克家”；“克家”，高亨训“克”为“成”。“克家”即“成家”，今娶妻的意思。我以为可训为“承家”，《师·上九》爻辞：“开国承家”；“克家”即承家。恩格斯说：“以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第一个家庭形式。丈夫在家庭中居于统治地位，以及生育只是他自己的并且应继承他的财产的子女。”<sup>①</sup> 继承财产就成为奴隶制加给生育子女的重要目的。

因此，妇女不育，不仅要受到社会的歧视，而且是被丈夫抛弃的理由：

“妇三岁不孕 终莫之胜 吉。”（《渐·九五》爻辞）

“女子贞不字，十年乃字。”（《屯·六二》爻辞）

“系遯，有疾厉，畜臣妾吉。”（《遯·九三》爻辞）

“得妾，以其子，无咎。”（《鼎·初六》爻辞）

“字”，《周易集解》引虞翻：“字 妊娠也”。王引之说：“《说文》曰：‘字 乳也’。《广雅》曰：‘字 乳生也。……然则不生谓之不字，必不孕而后不生，故不字亦兼不孕言之。”“臣”和“妾”都是指奴隶。《礼记·少仪》：“臣则左之”，郑玄注，“臣谓囚俘”。即被俘获的奴隶。《伊尹》铭文：“王乎（呼）命尹册命伊尹官鬲（司）康宫王臣妾百工。”指集体住在康宫的属于周王的“臣妾百工”。又《师

① 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第六〇

殷《易》铭文：“余令女汝死尸我家，穀鬲司我西隩东隩仆馘御百工牧臣妾。”臣妾就是指男女奴隶。妇女三岁不怀孕，后来终于怀孕而生子女，因此《易经》认为是吉利的。然而，由于妻子不孕，而解除婚姻；又为得子，而纳妾，都被认为是合乎道德的行为。正如恩格斯说：

“不育子女的婚姻可以解除：国王阿拿克散德里德（公元前 560 年）由于妻子不育，另娶了一个。”<sup>①</sup>

这是与奴隶社会私有制的财产继承相关联的。

然而，这种以私有制为基础的一夫一妻制只是对妇女而言的；通奸曾被看作是恶行，也只是对妇女而说的。按照梭伦<sup>②</sup>立法，妇女破坏贞操要以生命抵偿，或被卖为奴隶。这种情况，《易经》也有所反映：

“恒其德，贞妇人，吉，夫子凶。”（《恒·六五》爻辞）

“夫征不复，妇孕不育，凶。”（《渐·九三》爻辞）

“贞”作贞操讲。李镜池先生说：《恒·六五》爻辞已经“分出内外男女来”，我以为，已分男女是有的，至于已经分出内外，这条爻辞不明显，这条爻辞是说，妇女要忠于丈夫，妇女要守贞操。如果永远保持贞操的道德，则被看作是吉利的行为。反之，妇女如果不保持贞操，是要受到谴责和歧视的。《渐·九三》爻辞是说，丈夫出征没有回来，妻子在家却怀了孕。这在《易经》作者

<sup>①</sup> 《家庭私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷 第五九页。  
梭伦，公元前 594 年被选为雅典第一执政官。



看来是“凶”的；“凶”，《说文》：“恶也”。即被认为是恶行。但是，男子是不需要忠于一夫一妻制、忠于其妻子的，否则，就被认为是“凶”的恶行。这种单方面要求妇女“贞操”而不要求男子贞操，显然是轻视妇女的表现，是奴隶制所要求的道德规范，也是奴隶制等级关系的反映。

此外，偷盗被认为是不道德的行为，《易经》说：

“巽在床下，丧其资斧，贞凶。”（《巽·上九》爻辞）

“资”从贝，资斧即是钱财。这则爻辞是说盗贼篡进人家的屋里，主人惊惧躲在床下，偷盗抢钱财而去。这当然是“凶”的。恩格斯指出：

“从动产的私有制发展起来的时候起，在一切存在着这种私有制的社会里，道德戒律一定是共同的：切勿偷盗。这个戒律是否因此而成为永恒的道德戒律呢？绝对不会。在偷盗动机已被消除的社会里，就是说在随着时间的推移顶多只有精神病患者才会偷盗的社会里，如果一个道德宣扬者想来庄严地宣布一条永恒真理：切勿偷盗，那他将会遭到什么样的嘲笑啊！”<sup>①</sup>

恩格斯说：

“人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”<sup>②</sup>

①《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷 第一三三页。

②同上

这就是说，道德观念产生于社会经济关系之中。而统治阶级总是从当时占统治地位的经济关系所表现的利益中引出统治阶级的道德。在奴隶制下，对于奴隶、战争、妇女贞操等问题的态度，而形成的善与恶、美德与丑行、是与非等的道德标准和道德评价，是当时奴隶制经济关系的反映，是奴隶主统治阶级所要求的道德。

### 三

自从社会分裂为对立的阶级以后，道德就带上了阶级的烙印。在阶级社会中，所谓统一的、超阶级的道德是不存在的。但是道德作为一种社会的意识形态，却起着维持社会秩序和公共利益的作用。这里所说的公共利益，并不是统治阶级与被统治阶级的共同利益，而是指以普遍利益形式出现的体现统治阶级意志的国家利益。然而，作为调整人与人之间、个人与社会集体之间关系的规范的道德，它同国家利益的关系好象是模糊的、不太直接的，它不是靠国家法律的强制力量来实现，但对人们的行为却有着强大的约束作用。《易经》中记载了在当时起着维持社会秩序和公共利益的道德观念和行为规范：

第一“谦”被《易经》作者认为是美德。

“谦，亨，君子有终。”(《谦》卦辞)

“谦谦，君子用涉大川，吉。”(《谦·初六》爻辞)

“鸣谦，贞吉。”(《谦·六二》爻辞)

“劳谦，君子有终，吉。”(《谦·九三》爻辞)

“无不利，撝谦。”（《谦·六四》爻辞）

“鸣谦 利用行师征邑国。”（《谦·上六》爻辞）

“谦”，《周易集解》引郑玄曰：“谦者 自贬损以下人。”即谦虚的意思。“谦谦”即谦而又谦。“鸣谦”，《广雅·释诂》：“鸣，名也”即有名声而谦；“劳谦”，《国语·周语》：“平桓庄惠皆受郑劳”，韦昭注：“劳，功也。”《周礼·司勋》：“事功曰劳”，有功劳而谦；“撝谦”，撝疑作“为”，《广雅·释诂》：“为，施也”。有施为、施予的意思，即是说，施助了人，而又谦虚不居功自傲。《易经》作者认为，不管是“鸣谦”、“劳谦”还是“撝谦”的情况下，都能以谦虚的态度待人处事，这无疑是“亨”、“有终”、“吉”、“贞吉”、“无不利”的。

在这里，可以看出，《易经》作者是赞扬谦虚这种美德的。后来，《彖传》发挥了《易经》的贵谦的道德思想，而把它运用到自然、社会、人类等方面。《彖传》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”是说以天道而言，盈则亏，日中必仄，谦则益。以地道而说，盈满则变为沟壑，谦则流积而为增加。以人道而讲，骄盈使人厌恶，谦虚获得好感。《彖传》作者用天道、地道、人道三方面说明“盈则损”、“谦则益”的道理，这就是对《易经》的引伸了。《易经·谦》卦，只是讲了人们应该具有谦虚的道德来对待人与人之间的关系和处理个人与社会之间的关系。即使从人道方面说，也仅是讲了

“君子”、即奴隶主要谦虚，而没有讲奴隶要谦虚。因此，这种谦虚的美德也只有奴隶主才具有，奴隶则是没有的，《彖传》讲“人道”是从普遍的意义上讲的，则是《易经》所没有的，更没有讲“天道”与“地道”的“谦”与“盈”了。可见在《易经》的研究中，混《传》于《经》是不能科学地说明《易经》本来思想面貌的。

第二“节”也被《易经》作者认为是美德。

“节，亨。苦节，不可贞。”（《节》卦辞）

“不节若，则嗟若，无咎。”（《节·六三》爻辞）

“安节，亨。”（《节·六四》爻辞）

“甘节，吉，往有尚。”（《节·九五》爻辞）

“苦节，贞凶，悔亡。”（《节·上六》爻辞）

“节”，《左传·成公》十八年记载：“节器用”杜预注：“节省也。”《吕氏春秋·召类篇》：“其惟仁且节与？”高诱注：“节，俭也。”故“节”有节省、节俭、节约的意思。“甘”，《说文》：“美也”。《节卦》记载了当时人们对节省的不同态度：有以节省为美事的“甘节”，有以节省为痛苦的“苦节”，还有以节省为安的“安节”，《易经》作者评论说，那种以节省为美事的，则是“吉”的，往则有赏；那种安于节省的，也是好的；但那种以节省为痛苦的，不仅不可，而且是凶的。

在这里，《易经》作者的态度是很明确的，他称赞节省，以节省为美德；反对不节省，以视节省为痛苦为恶行。因此，《易经》作者告诫人们：“不节若，则嗟若”如

果不节省而挥霍浪费，便要贫困下去而忧愁叹气。这种“贵节”的道德，显然是当时社会存在的反映。根据《尚书》记载，商代奴隶主统治者鉴于奴隶主阶级的奢侈荒淫，而不得不发出贵俭的诏令，说什么“朕不肩好货，敢恭生生。”（《尚书·盘庚下》）是说不好声色，不殖财货。并以“货、色”为“淫风”，“敢于殉于货色，恒于游畋，时谓淫风。”（《尚书·伊训》）因此，提出以俭为德的思想，《尚书·太甲上》记载：“慎乃俭德，惟怀永图。”把节俭作为道德行为规范，作为维持永久统治的重要方法。然而，奴隶主统治者俭德的诏令，只能是奴隶主阶级对于自己奢侈的自我解嘲和对于被剥削阶级的欺骗，崇尚节俭的实质是要被剥削者为奴隶主的榨取提供更多的财富。

不同的阶级，其所提倡的节俭的内容是不同的。《易经》中的节俭思想，既没有提出反对统治者的奢侈挥霍，也没有提利民的主张，它实质上是站在奴隶主立场，从维护奴隶主阶级利益出发提出。后来，墨子则站在劳动者的立场，从积极方面发展了《易经》节俭的思想，主张“节用”就明确提出反对统治阶级的“暴夺民衣食之财”而来奢侈浪费，盖极高级的房子、华丽的衣服和吃极丰盛的饭菜，以至一顿饭菜摆了足有方丈，“目不能遍视，手不能遍操，口不能遍味”，白白浪费了。结果使得人民冻饿：“民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息。”（《墨子·非乐上》）墨子认为，所谓“节用”应该以有利于生产和有利于“民”为标准。他说：“大之为政天下，

天下可倍也。其倍也，非外取地也。因其国家，去其无用之之费，足以倍之。”（《墨子·节用上》）“倍”就是说生产增加一倍。去无用之费，才能增加生产。同时，“凡足以奉给民用则止；诸加费不加于民利者，圣王弗为。”（《墨子·节用中》）就是说增加开支如果不加于民利的，就不要做。可见，墨子的节用思想是为“民”着想的，是为“民”谋利益的，他是从被统治阶级的利益中引出节用的道德观念的；同《易经》从统治阶级的利益中引伸出“贵节”思想是不同的。

第三“敬”亦被《易经》作者视为美德。

“有不速之客三人来，敬之终吉。”（《需·上六》爻辞）

“履错然，敬之无咎。”（《离·初九》爻辞）

“速”，《经典释文》引马融云：“速，召也。”“不速之客”即不召请而来的客人。“敬”，《说文》：“肃也。”段玉裁注：“肃者持事振敬也。与此为转注，心部曰忠敬也，懋敬也、愍敬也、恭肃也。”是“敬”有恭敬的意思，《礼记·曲礼》：“君子恭敬撙节退让以明礼”疏“何胤云：‘在貌为恭，在心为敬，又通言之，恭敬是一，’”。《周易正义》也以“敬”为恭敬之“敬”。“履”为鞋。“错”，《说文》：“金涂也。”即以金涂物。《需·上六》和《离·初九》爻辞是说，对于不召请而来的客人，虽然素不相识，应恭敬待客，对于穿着黄金色鞋履的贵人，亦应恭敬待之。《易经》作者认为，对于这样二种不同人，都以恭敬的态度对

待 那是“ 终吉 ”、“ 无咎 ”的 即吉利的道德行为。

《易经》“ 贵敬 ”思想是与周初“ 敬德保民 ”的思想相联系的。周公从周奴隶主贵族利益出发，为周代商的社会变革作论证，他说，商的灭亡和周的兴起，都是天命，只有“ 保享于民 ”才能“ 享天之命。”（《尚书·多方》）由于商没有“ 敬德保民 ”，因而丧失了天命；因为周“ 敬德保民 ”所以“ 天 ”便授命周来统治。在这里 周公把“ 天命 ”作为支配一切的主宰；“ 天 ”依据统治者是否“ 敬德 ”来“ 受命 ”以“ 保民 ”为“ 天命 ”的体现。这就是所谓“ 民之所欲，天必从之 ”（《左传》襄公三十一年引《泰誓》）的意思。当然，“ 敬德 ”还有道德伦理方面的含义，这就是“ 天与 ”民彝 ”的根据。它要求人们在饮宴、服饰、器用、婚丧、祭祀、征伐等都要遵守长幼尊卑的不同的相应的礼制规范 因此，“ 贵敬 ”得到了重视，《易经》“ 贵敬 ”的道德思想就是当时社会存在的反映。

然而，马克思主义以前的哲学，不管是唯物主义的还是唯心主义的，其社会历史观归根到底都是唯心的。作为社会意识形态之一的道德，无疑也都是唯心主义的。它们都是从抽象的、超历史的观念中引伸出道德，它们或者把道德观念看成是存在于人们意识以外的东西（即是绝对精神的体现和神的指示），或者把它看成主体的意识、主体的感受 或主观精神的体现。《易经》的道德伦理思想，不仅是唯心的，而且带有宗教的性质。它是在宗教神学的形式中引伸出道德，而又企图摆脱宗教神

学的形式，回到现实社会中来。

在阶级社会中，各个阶级都有自己的道德，统治阶级认为是道德的行为，被统治阶级则一般地认为是不道德，各个阶级的分子都从自己的道德观念评价别人的行为。但是，道德是有客观标准的。这就是是否有利于社会进步和社会发展，道德的进步与否，是由社会实践来检验的。任何一种道德都是由一定社会的经济基础所决定并为一定社会的经济基础服务的。超世纪、超历史的永恒道德和适合一切时代和阶级的善与恶，丑与美、正义和非正义等道德规范，是不存在的。

《易经》所反映的奴隶社会的道德伦理观念 是在宗教神学的迷雾之中折射出来的一丝光线，它使我们领会到：道德伦理的产生、发展和哲学一样经历了曲折和艰难！



## 下 篇

### 《易传》思想研究

#### 第八章 《易传》的时代和作者

《易传》包括《彖传上下》、《象传上下》、《系辞传上下》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》共十篇，旧称“十翼”总称之为《易传》。它们或说明《易经》一卦的基本观念，或发挥卦、爻辞的思想，或传会八卦所体现的概念，或阐发六十四卦次序，等等。然都是借《易经》以论述自己的世界观从而构成了反映《易传》所产生的那个时代的思想体系。

《易传》作于何人何时 自汉以来 意见纷纭 莫衷一是。

司马迁说：“孔子晚而喜《易》序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”（《史记·孔子世家》）又说：“先人（指其父司马谈）有言，自周公卒，五百岁而有孔子，孔子卒后 至于今五百岁。有能绍明世、正《易传》、继《春秋》、本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际 意在斯乎？”（《史记·太史公自序》）“序”为动词 与《孔子世家》上文“序《书传》”相似 依此 则《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文

言》当在孔子之时就有。

《汉书·艺文志》：“至于殷、周之际，纣在上位，逆天暴物，文王以诸侯顺命而行道，天人之占，可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”《汉书·儒林传》说：“孔子晚而好《易》，读之，韦编三绝而为之传。”在这里，班固一方面说孔子“为之”，则较司马迁“序”字语意明确；另一方面，司马迁只讲孔子序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》而无《序卦》、《杂卦》，而班固则明言十篇。

如果说司马迁以“序”和班固以“为之”来表达孔子和《易传》的关系的话，那末，《易纬·乾凿度》就直言“作”了。它说：“仲尼……五十究《易》，作十翼”就把《十翼》的著作权完全归之于孔子。此后，孔子作《易传》的说法便很盛行了。

北宋时，欧阳修对孔子作《十翼》提出了怀疑，这在当时是需要一点勇气的。他说：“系辞……文言、说卦而下，皆非圣人之作；而众说淆乱，亦非一人之言也。”他以《文言》、《系辞》和《说卦》的相互抵牾以及《系辞》前后文的自相矛盾来说明非出自一人之手。“凡此五说，自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？……余之所以知《系辞》而下非圣人之作者，以其言繁衍丛脞而乖戾也。……至于‘何谓’、‘子曰’者，讲师之言也；《说卦》、《杂卦》者，筮人之占书也，此又不待辩而可以知者。”（《易童子问》卷三）他用逻辑的论证，推翻了孔子作

《十翼》的旧说 尽管他还不肯怀疑《彖》、《象》非孔子之作，但确是起了打破迷信、解放思想的作用。此后，清有姚际恒著《易传通论》及至康有为作《新学伪经考》，《易传》非全为孔子所作说，则一直颇为流行。

康有为说：“史迁《太史公自序》称《系辞》为《易大传》盖《系辞》有‘子曰’则非出孔子手笔 但为孔门弟子所作，商瞿之徒所传授，故太史谈不以为经而以为传也。至《说卦》、《序卦》、《杂卦》三篇，《隋志》以为后得，盖本《论衡·正说篇》‘河内后得《逸易》之事，《法言·问神篇》：‘《易》损其一也 虽恚知阙焉，则西汉前《易》无《说卦》可知。扬雄、王充尝见西汉博士旧本，故知之。

《说卦》与孟京《卦气图》合 其出汉时伪托无疑。《序卦》肤浅，《杂卦》则言训诂 此则刘歆所伪窜 并非河内所出。宋叶适尝攻《序卦》、《杂卦》为后人伪作矣（《学习记言》），歆既伪《序卦》、《杂卦》二篇 为西汉人所未见。又于《儒林传》云：‘费直徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇《文言》解说上下经，此云：‘孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇’又叙《易经》十二篇而托之为施、孟、梁丘三家，又于《史记·孔子世家》窜入‘孔子晚而喜《易》序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，。颠倒眩乱，学者传习，熟于心目，无人明其伪窜矣。”（《新学伪经考·汉书艺文志辨伪上》）在这里 康有为一方面以《史记·孔子世家》载 孔子晚而喜《易》……”为后人所伪窜 从而推翻了孔子序《彖》、《象》之说。欧阳

修还不敢怀疑的《彖》、《象》 康有为则加以否定了 另一方面 他以《说卦》为汉时所伪托，《序卦》、《杂卦》为刘歆所作，此又为欧阳修所未言。康有为此说，虽多主观臆断 但对五四以后所开展的关于《周易》年代和作者的讨论还是有影响的。

郭沫若同志在一九二七年八月用马克思主义观点写了《周易时代的社会生活》。他在文中说：“《易传》便是十翼，……历来相传是孔子做的。”总之孔子是研究过《易经》的 他对于易理当然发过些议论 我们在《易传》中可以看出不少的‘子曰’云云的话 这便是证据。大约《易传》的产生至少是如像《论语》一样 是出于孔门弟子的笔录罢。……《易传》是产在春秋战国的时候 这个时代是由奴隶制确切地变成封建制度的时代。”（《周易时代的社会生活》，《中国古代社会研究》人民出版社一九五四年版，第六八——六九页）一是肯定孔子和《易传》有关系 二是确定《易传》作于春秋战国之际。但随着他关于中国古代社会性质分期问题观点的变化，在一九三五年所写的《周易之制作时代》一文中 不仅认为《周易》经部是战国初年的作品，而且认为《易传》为秦始皇时所作。他说：“《周易》‘经部’作于战国初年的楚人 驸臂子弓 我相信是没有疑问的。子弓把种种的资料利用了来作为《周易》的卦辞和爻辞。……子弓之作《周易》自然是体现了他自己的思想。”（《周易之制作时代》《青铜时代》群益出版社 第七六——七七页）又说：“《易传》中有大部分是秦时代的

荀子的门徒们楚国的人所著的。著书的时期当得在秦始皇三十四年（公元前 213 年）以后。（同上 第七六页）并特地证明“孔子与《易》并无关系”从而完全否定了其在《周易时代的社会生活》中的说法。

从公元一九二六年——一九三〇年进行了一次关于《周易》问题的讨论。讨论的主要问题是，时代和作者问题，也涉及到性质问题；主要倾向是反对汉人的看法。这次讨论对深入《周易》的研究，是有帮助的。顾颉刚在《周易卦爻辞的故事》中确定，卦爻辞作于西周初叶。在《论易系辞传中观象制器的故事》中认为《易传》非孔子所作。

钱玄同在《读汉石经周易残字而论及今文易的篇数问题》中认为，《易传》为西汉初年田何传《易》时只有《上下经》和《彖》、《象》、《系辞》、《文言》诸传。西汉中叶以后加入汉人伪作的《说卦》、《序卦》、《杂卦》传三篇<sup>①</sup>

李镜池在《易传探源》中认为，《彖传》与《象传》其年代当在秦汉间，其著作者当是齐鲁间的儒家者说；《系辞》与《文言》是汇集前人解经的残篇断简，年代当在史迁之后，昭、宣之间；《说卦》、《序卦》与《杂卦》是较晚的作品。在昭、宣后见《古史辨》第三册。另见《周易探源》中华书局一九七八年版，第三〇一页。

<sup>①</sup> 上述诸篇文章收在顾颉刚编的《古史辨》第三册中。

从北宋欧阳修以后，直到解放前三十年代，其基本倾向和观点是：（一）《易传》非孔子所作；（二）《易传》是秦汉间传《易》者所作，而非春秋战国时所作。这就在《易传》的时代和作者问题上与汉人的看法相对立。

在一九六〇年到一九六三年间，主要就《周易》的思想展开了讨论，自然也涉及到《周易》中《经》和《传》的时代和作者问题。冯友兰说：“旧说《十翼》都是孔子所作。其实这些篇并不是一个人作的，也不是一个时候的作品，大概说是战国末至秦汉之际儒家的人的作品。”（《〈易传〉的哲学思想》载《哲学研究》一九六〇年，第七—八期，基本上沿袭欧阳修以来的说法。大体上持此说者，还有李镜池《易传思想的历史发展》《周易探源》第三二六页）。

高亨认为：“说十翼中有汉人作品，并无坚确的论据。管见以为十翼都写于战国时代，正如欧阳所说‘非一人之言’，《彖》、《象》比较早些，可能在春秋末期。”（《试谈〈周易〉大传的哲学思想》《学术月刊》一九六一年第十一期）。

范文澜认为：“孔子曾用大功夫钻研卦辞、爻辞，作为儒家的哲学思想传授给弟子，孔子讲说的记录及后来《易》大师的补充，总称为《易传》或称《十翼》。”（《中国通史简编》（修订本·第一册）人民出版社一九五三年版，第一三九页）恢复汉代司马迁等人的说法。由于范文澜志以孔子作《十翼》，因此他说：“《周易》特别是《系

辞》，包含着自发的朴素的辩证法思想，是孔子哲学的根本所在。（同上 第一四一页 把《易传》也作为孔子的思想了。

任继愈则认为“，根据《左传》、《史记》的记载 孔子对《易》花过很多时间去研究它。旧说《系辞》是孔子所作，现在从阶级观点、时代特征来看，这个说法是有些根据的。”《〈易经〉和它的哲学思想》（《光明日报》一九六一年三月卅一日）基本上恢复了司马迁的说法。

那末，《易传》究竟成于何时、作于何人呢？

依据古文献和地下发掘资料，兹作如下考释：

关于《象传》旧说以其成书当在秦汉间 然《左传·昭公二年》记载：“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏 见《易·象》与《鲁春秋》曰：‘周礼尽在鲁矣 吾乃今知周公之德 与周之所以王也。’而见《易·象》在春秋时便已存在了。《易·象》是对三百八十四爻的解释，它的内容，也为《论语》所征引，“曾子曰：‘君子思不出其位。’”（《论语·宪问》 见于《艮卦》之《象辞》。至于是《论语》引自《象传》还《象传》引自《论语》。崔述在《洙泗考信录》卷三中认为是《象传》引自《论语》。但《左传·昭公二年》即公元前五四〇年（周景王五年）如果孔子生于公元前五五一年（周灵王廿一年）的话 那末 这时孔子只有十一岁 当然不是《象传》引自《论语》了。

关于《彖传》。旧说以为秦汉间作品，但《荀子·大略篇》说：“《易》之《咸》（䷞），见夫妇。夫妇之道，不可

不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女 柔上而刚下。这段话见之于《彖下传》的《咸》卦《彖辞》：“咸，感也。柔上而刚下，感应以相与，止而说，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感而天地万物之情可见矣。”把这两段话加以比较 正如郭沫若同志所说：“两者之相类似是很明显的。”尽管荀子在引用《彖下传》时文字上有所出入，然却是春秋战国时普遍流行的文风和习惯。如当时对于《诗》、《书》等的引用 无不断章取义 文字上也常有出入。但郭沫若同志却否定《荀子》引自《咸卦·彖辞》。他说：“假如荀子是引用了易传 应该要标明出它的来源。荀子书中引用他书的地方极多，都是标明了出处的，而关于咸卦的这一段议论却全然是作为自己的学说而叙述着的，以荀子那样富于独创性的人，我们可以断定他的话决不会是出于易传之剽窃。……无论怎么看，都是荀子的说话在先，而易传在后。”（《周易之制作时代》《青铜时代》群益出版社一九四七年版，第七一页）诚然，《荀子》书中引用他书是标明出处的 他引《易传》的话不是已标明出之于“《易》之《咸》”吗 怎么说荀子未标明出处呢？既然这样，自然不能说荀子剽窃于《易传》。因而，我们可以在同一前提下得出与郭老相反的结论，《彖下传》说话在先，《荀子》在后。况且《荀子·非相篇》还引《坤》卦《六四·爻辞》：“《易》曰：‘括囊无咎无誉。腐儒之谓也’”；《大略篇》引《小畜》卦《初九·爻辞》：“《易》曰：‘



自道 ,何其咎 。春秋贤穆公 ,以其能变也。”可见 ,荀子引用《周易》也有经部的卦、爻辞 而不只单引《易传》;引《易经》注明“易曰”引《易传》则注为《易》之《咸》。行文是很清楚的。由此 ,管见以《彖传》为春秋时作品 ,迟则为战国初年。

关于《说卦传》旧说以为在《易传》中是较晚的作品 ,约在汉昭、宣帝以后。然其见之于《左传》和《国语》的有 :

《左传·庄公二十二年》(公元前六九七年)记载:“周史有以《周易》见陈候者,陈候使筮之。遇《观》(䷓)之《否》(䷋),曰:是谓‘观国之光,利用宾于王’(按:与《观·六四》爻辞相同)。此其代陈有国乎?……坤,土也,巽,风也。乾,天也。风为天于土上,山也。有山之材,而照之以天光,于是乎居土上。”“乾,天也”则见于今本《说卦》第十章,“巽,风也”则与《说卦》第十一章相似。

《左传·闵公元年》(公元前六六一年)记载:“初,毕万筮仕于晋,遇《屯》(䷂)之《比》(䷇),辛廖占之曰:吉,屯固比入,吉孰大焉,其必蕃昌。震为土,车从马,足居之,兄长之,母覆之,众归之,六体不易,合而能固。”这段话与《说卦》第十一章“震”所代表的事物相类。

《左传·僖公十五年》(公元前六四四年)记载:“晋献公筮嫁伯姬于秦,遇《归妹》(䷵)之《睽》(䷥),史苏占之

曰：不吉。其繇曰：‘士刳羊亦无益也，女承筐，亦无貺也（按：与《归妹·上六》爻辞基本相同）。……震之离，亦离之震，为雷、为火、为羸败姬。车说其輶，火焚其旗。不利行师，败于宗丘。’为雷、为火”与《说卦》第十一章‘震’和‘离’所代表的事物相似。

《左传·昭公五年》（公元前五三九年）记载：“庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》（䷣）之《谦》（䷎），以示卜楚丘，曰：是将行而归为祀。……离，火也。艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗。故曰：‘有攸往，主人有言，言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，胜将适离。’离，火也。艮，山也”与《说卦》第十一章“离”和“艮”所代表的事物相同。

《国语·晋语》：“公子重耳亲筮之，曰：尚有晋国，得贞《屯》悔《豫》皆八也。筮史占之，皆曰：不吉。闭而不通爻，无为也。司空季子曰：吉。是在《周易》皆利建侯，不有晋国，以辅王室，安能建侯。……震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也，豫，乐也。车班外内，顺以训之。泉，原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之。震，雷也、车也，坎，劳也、水也、众也。主雷与车，而尚水与众。……坤，母也，震，长男也。母老子强故曰豫。”这段话与《说卦》第五、十、十一章“震”、“坎”、“坤”所代表的事物相同。

从《左传》、《国语》与《说卦》相类或相同来看，《说卦》可能成于春秋时期。以“说卦传以下的三篇是出现于

西汉的中叶 汉初时所未有。”(《周易之制作时代》《青铜时代》，群益出版社一九四七年版，第六九页。)恐无坚实的根据。

关于《文言传》，旧说以其当在司马迁之后，汉昭宣帝之间 但《左传·襄公九年》(公元前五六三年)记载：“穆姜薨于东宫，始往而筮之。遇《艮》(䷳)之八。史曰：是谓《艮》(䷳)之《随》(䷐)。随其出也，君必速出，姜曰：亡。是于《周易》曰：‘随 元亨利贞 无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。’然故 固 不可诬也 是以虽随无咎。”在这里“随 元亨利贞 无咎。”与《随》卦辞相同；对于“元亨利贞”的解释则与《乾文言》相同。可见，《文言传》约成于春秋中叶 并为《中庸》所征引。“君子依乎中庸 遁世不见知而不悔 唯圣者能之。”(今本《中庸》第十一章)与《乾文言·初九》“潜龙勿用 何谓也。子曰 龙德而隐者也，不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之 忧则违之。”意思相同。又如《中庸》：“庸德之行 庸言之谨 有所不足 不敢不勉。”(第十三章)首二句见之于《乾文言·九二》：“庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”其用意也相同。由此可推知《文言传》决不成立于汉代昭帝、宣帝之时。

关于《系辞传》 旧说以《系辞》为司马迁之后 昭宣之间 但司马谈在《论六家要指》中说：“《易大传》：‘天下

一致而百虑 同归而殊涂。”(《史记·太史公自序》见于今《系辞下传》：“子曰 天下何思何虑 天下同归而殊涂，一致而百虑。”第五章 文意相同 又董仲舒《对策》中说：“《易》曰：‘负且乘 致寇至。’乘车者 君子之位也 负担者，小人之事也。此言居君子之位而为庶人之行者，其患祸必至也。”(《汉书·董仲舒传》)见之于《系辞上传》：“《易》曰：‘负且乘 致寇至。’负也者 小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。”第八章 意思相同 另《韩诗外传》：“《传》曰 昔者舜 盆无牖而下不以余获罪；……故大道多容，大德多下 圣人寡为 故用物常壮也。《传》曰：‘易简而天下之理得矣。’”(卷三)“易简”句见于《系辞上传》第一章 文意完全相同。由此可以推知，《系辞》不会迟于战国中期。

关于《序卦传》和《杂卦传》旧说以其为较晚作品，当在西汉昭帝、宣帝以后，其根据为王充《论衡·正说篇》：“孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇 奏之。宣帝示博士 然后《易》、《礼》、《尚书》各盖一篇。在这里 王充没有说明逸《易》一篇是什么。后来，《隋书·经籍志》说是《说卦》。“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存 唯失《说卦》三篇 后河内女子得之。”比较此二段话 矛盾不少 既以《周易》为卜筮书，不在焚书之例，又何说失三篇；王充说得逸《易》一篇 而《隋书》说三篇，《论衡》未说篇目 而《隋书》

讲是《说卦》。是“一”是“三”已不可考。但既把《说》、《序》、《杂》作为一组而《说卦》如上述成于春秋时期，则《序》、《杂》也当与《说卦》相近。

根据上述，管见以为《易传》当成于春秋至战国中叶，并非作于孔子一人，而是当时史官、儒者作成，某些篇章可能与孔子有联系。

如果以为古文献不足以证明《易传》的年代，于此还有怀疑的话，那末，还可证之于地下发掘。《晋书·束皙传》记载：“初太康二年（公元二八一年），汲郡人不准，盗发魏襄王墓，或言安厘王家，得竹书数十车。其纪年十三篇。……《易经》二篇与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇与《周易》略同 繇辞则异。卦《下易经》一篇似《说卦》而异。《公孙段》二篇 公孙段与邵陟论。……《易》《师春》一篇 书《左传》诸卜筮 师春似是造书者姓名也。……武帝以其书付秘书，校缀次第，寻求指归；而以今文写之。皙在著作得观竹书，随疑分释，皆有义证，迁尚书郎。魏襄王按《史记·六国年表》卒于周慎靓王二年（公元前三一九年）据《竹书纪年》则卒于周赧王十九年（公元前三二九年），相差廿三年。魏安厘王卒于秦始皇四年（公元前三二三年）秦统一在秦始皇廿六年（公元前三二一年）。因而，魏襄王死于战国后期，而魏安厘王则死于战国末年。

这里所说的《易经》二篇 即是指《周易》的经部而言。因当时《经》与《传》是分开的。所以《下易经》单独成篇，

而似《说卦》又有不同。由于其中提到的篇章已不可见，而无法作比较。然既说似《说卦》则可见象《说卦》这样的《传》已存在了。

另据《马王堆二、三号汉墓发掘的主要收获》(《考古》一九七五年第一期)报导，在马王堆汉墓中出土了整幅帛书写的《易经》五千多字，无篇题。《易系辞》、两千七百多字，佚书《易说》七千多字。《易经》六十四卦全卦、爻辞与今本《周易》同。其主要特点：一是不分上下篇，卦的序列和今本不同；二是只有卦、爻辞，不附《彖》、《象》、《文言》。《易系辞》也不分上下，与今本的差别是：

- (1) 今本上传部分，帛书缺第八、九两章，第十章倒置；
- (2) 今本下传部分，第五章后半，帛书多出一千余字，其中一小部分见于今本《说卦》的前三章。由此可知，《易系辞》大体上与今本《系辞》相似，《说卦》有前三章。马王堆二号汉墓主人是长沙丞相轅侯利苍。死于公元前186年，三号墓据出土的记事木牍表明，该墓下葬于汉文帝前元十二年(公元前168年)因三号墓是利苍的儿子，所以相差二十余年。可见是汉初时的人，则见《系辞》“年代当在史迁之后，昭、宣之间”(《易传探源》《周易探源》中华书局一九七八年版，第三〇一页)以及《说卦》“汉初时所未有”(《周易之制作时代》《青铜时代》群益出版社一九四七年版，第六九页)或“在昭、宣后”等等说法，都可推倒。

总之，《易传》的时代上自春秋，下至战国中叶作

者亦非一人。它是我国奴隶制向封建制转变时期社会经济、政治关系的反映，因此，我将其作为一个时期，哲学思想大体一致的作品 称其为《易传》哲学 而不采分别论述。

## 第九章 《易传》的政治思想

政治就是阶级与阶级的斗争，社会各阶级对于阶级斗争的态度、思想和理论，便构成了该阶级的政治思想。国家观则是一个阶级政治思想的集中反映。《易经》认为国家来自“天命”的安排；“天”授命一个人来统治四方百姓，他就是天意的代表。因此，《易经》提出了“天子”的观念，这便是“君权神授”的政治思想。这显然是当时奴隶主阶级为自己统治的合理性而编造的幻想。

《易传》作者站在新兴地主阶级立场，对于当时奴隶制国家的崩溃和封建制国家诞生；对于这场“三后之姓，于今为庶”（《左传·昭公三十二年》）的社会变革，《易传》作者是多么的欣喜和热烈的赞扬：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”（《革卦·彖传》）。他们把奴隶制向封建制的变革称喻为“汤武革命”，既符合于天地自然变革的规律，又顺天应人，真是伟大啊。他们从这种“革命”的观点出发，便一反《易经》“君权神授”的神权政治思想，认为国家的形成是一个历史的发展过程。“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有



所措。”(《序卦》)开初，天地间只有万物，而没有人类，后来才有了男女，这时，社会还处于自然生成的阶段，男女之间是一种生理的关系。然后男女之间结成夫妇。在原始社会，夫妇之间是群婚的关系，只有到了父系社会的时候，子女才知道生父，这在母系社会，子女则只知其母，而不知其父的。当社会进入一夫一妻制时，也就进入有阶级的奴隶社会，子女可以继承父亲财产，便形成了父系家族的血缘关系。随着社会的发展，阶级分化的扩大，产生了统治者和被统治者的“君臣”关系。作为一个阶级压迫另一个阶级的工具——国家便产生了。然后便有上、下的社会等级制度和国家礼仪典章制度等等。

《易传》作者把国家的起源说成是人类社会自身发展的过程，显然是对《易经》“君权神授”神权政治的否定。

在这个社会大变革的过程中，阶级斗争是很尖锐的。当时既有新兴地主阶级与旧奴隶主阶级之间财产权力再分配的斗争，亦有与人民之间的矛盾斗争。对于新兴地主阶级的夺权斗争，《易传》不仅不反对，而是抱肯定的态度。“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”(《坤文言》)在这里，《易传》一方面说明“臣弑其君，子弑其父”并不是大逆不道的，而是有其原因和由来的；另一方面说明之所以发生“臣弑其君”等事件，那是有好有报，恶有恶报，积善有庆，不善有殃的结果。这种态度，不仅与孔子极力反对“臣弑其君”大不相同。《论语·宪

问》记载。“陈成子弑简公 孔子沐浴而朝 告于哀公曰：‘陈恒弑其君 请讨之。’而且与孟子以“臣弑其君”为“邪说暴行”也大相径庭。孟子说：“世衰道微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。”《孟子·滕文公下》如果说孔子正处在新兴地主阶级夺权的“臣弑其君”的时期，还能请鲁哀公去讨伐陈成子的话，那末，孟子便是在新兴地主阶级夺取政权以后，对于当时世道衰微的哀叹和“臣弑其君、子弑其父”等所谓“邪说暴行”的反对。三者相比之下，《易传》的态度和思想就进步得多，他既赞成“革命”自然也拥护新兴地主阶级的夺权斗争，并为“臣弑其君”辩护。

对于人民与旧奴隶主阶级的斗争，《易传》作者认为，那是由于为争“饮食”而引起的。“需者 饮食之道也 饮食必有讼 故受之以讼。”《序卦》“讼”即诉讼斗争。把阶级的斗争与物质生活资料的需求和取得的方式联系在一起，这无疑是难能可贵的。

统治阶级的剥削压迫，必然引起人民争食物的众起而争。“讼必有众起 故受之以师 师者 众也。”《序卦》这自然要威胁统治的巩固，《易传》鉴于人民反抗旧奴隶主阶级的斗争，而主张“重民”。他们说：

“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”  
《节卦·彖传》）

“说悦以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！”（《兑卦·彖传》）

“使民不倦 神而化之 使民宜之。”《系辞下传》  
“不害民”、“悦民”、“使民宜之”和“使民不倦”，就是要新兴地主阶级统治者不要竭泽而渔，而要适可而止，以免引起人民的反抗斗争。至于“不害民”当然是不能完全做到的，因为统治者不能不依靠剥削人民来维持其统治。

《易传》作者认为 对于人民的反抗。要运用国家机器，施以刑罚，但刑罚不仅要得当，而且要清楚明白，这样才能使民悦服；“圣人以顺动 则刑罚清而民服 豫之时义大矣哉。”《豫卦·彖传》除了刑罚以外，还需要感化人心；“圣人感人心 而天下和平。”《咸卦·彖传》以教育感化的办法 使人民不反抗 以换得“天下和平”。反映了新兴地主阶级在夺权以后，要求安定的政治愿望。

那末，《易传》作者理想社会的蓝图是怎样描绘的呢？他们说：“家人 女正位乎内 男正位乎外 男女正 天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟。夫夫、妇妇 而家道正 正家而天下定矣。”《家人·彖传》这是说 第一、在这个社会中 以一家一户为生产单位，女在内纺织，男在外耕种，是天经地义的；第二、在这个家庭中，父母极尊严，他们处在绝对统治地位 因此 称为“严君”；第三、在这个家庭中 构成了父子、兄弟、夫妇的关系。父要象父的样子、子要做子的样子，兄要象兄的样子、弟要做弟的样子，而

不能违反；第四、家内关系都按伦常关系来处理，便是“家正”“家道正”便能定天下，国家也就能按伦常等级来处理了。这实是典型的封建社会的蓝图。

在这个理想社会中，《易传》主张由“圣人”来统治，“圣人南面而听天下，响明而治。”（《说卦传》）古代帝王之位面南，因此称人君为“南面”，即由圣人来担任帝王，治理天下。“圣人”的任务就是“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”（《系辞上传》）。所谓“通天下之志”，就是沟通天下的意志思想。《易传》说：“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。”（《系辞上传》）真正做到“与民同患”，当然就能感通天下人的思想，因而他们说：“圣人感人心。”（《咸卦·彖传》）这是合于“圣人之道”的。

所谓“定天下之业”就是安定国家的事业。《易传》说：“圣人所以崇德而广业也，知崇礼卑，崇效天，卑法地。”（《系辞上传》）在《易传》作者看来，“定业”包括两个方面：一个方面是，制订国家“典礼”制度。“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”（同上）从自然界和社会的变动当中，来制作国家礼仪和典章制度；另一方面是，“富有之谓大业，日新之谓盛德。”（同上）就是说要使国家“富有”起来，这才能叫“大业”。怎样使国家“富有”？一是要耕获，发展生产。“不耕获，未富也。”（《无妄六二·象传》）不耕不获，自然“富有”不起来；二是要开辟市场，发展贸易。“日中为市，致天下之民，聚天下之

货 交易而退 各得其所。”(《系辞下传》)“市”为市场。聚集天下的货物，在市场上进行交易，以互通有无，使各得其所。这样。不仅促使货物的交流，也会使国家富有起来；三是要理财；何以聚人曰财 理财正辞禁民为非曰义。(同上)只有理财 才能禁民为非 四是在思想上崇尚富贵；崇高莫大乎富贵 备物致用 立成器以为天下 利莫大乎圣人。”(《系辞上传》)只有把‘富贵’看成是最大的崇高，才能备物致用。“圣人”最大的功迹就是“立成器”以利天下。

所谓‘断天下之疑’就是决断天下的疑惑。《易传》说：“圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占。”(《系辞上传》)“尚辞”、“尚变”、“尚象”、“尚占”就是圣人之四道。“尚占”就是“卜以决疑”，圣人’可以利用占卜来决断疑惑。“圣人设卦 观象(‘尚象’)系辞(‘尚辞’)焉而明吉凶 刚柔相推而生变化(‘尚变’)是故 吉凶者 失得之象也 悔吝者，忧虑之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。(同上)得失、忧虑、进退、昼夜是通过吉凶、悔吝、变化、刚柔的形象来体现和判断的。“圣人”这样做的目的 是以“神道设教”来使民服。“圣人以神道设教 而天下服矣。”(《观卦·彖传》)猎神权以教化人民，使人民服从统治。这不仅是统治者统治人民的手段，而且也说明《易传》作者的神秘主义的局限。

在这个理想社会中，《易传》主张“德治”即以“德”

作为政治的指导。《易传》说：

“地势坤 君子以厚德载物。”(《坤卦·象传》)

“蒙 君子以果行育德。”(《蒙卦·象传》)

“食旧德 从上吉也。”(《讼六三·象传》)

“豫 先王以作乐崇德 殷荐之上帝以配祖考。”(《豫卦·象传》)

“蛊，君子以振民育德”。(《蛊卦·象传》)

“大畜 刚健笃实辉光 日新其德。”(《大畜卦·象传》)

“大畜 君子以多识前言往行 以畜其德。”(《大畜卦·象传》)

“习坎 君子以常德行习教事。”(《习坎·象传》)

“不恒其德 无所容也。”(《恒九三·象传》)

“蹇 君子以反身修德。”(《蹇卦·象传》)

“渐 君子以居贤德善俗。”(《渐卦·象传》)

“夬 君子以施禄及下 居德则忌。”(《夬卦·象传》)

“升 君子以顺德 积小以高大。”(《升卦·象传》)

“节 君子以制数度 议德行。”(《节卦·象传》)

“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉 富有之谓大业 日新之谓盛德。”(《系辞上传》)

“阴阳之义配日月 易简之善配至德。”(同上)

“圣人所以崇德而广业也，知崇礼卑，崇效天，卑法地。”(同上)

“神而明之存乎其人，默而成之不言而信，存乎德行。”(同上)

“其德行何也，阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”（《系辞下传》）

“穷神知化，德之盛也。”（同上）

“履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之脩也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。”（同上）

在这里，《易传》作者提出了“厚德”、“育德”、“崇德”、“常德”、“修德”、“贤德”、“盛德”，“至德”、“居德”、“畜其德”、“恒其德”、“日新其德”等观念，要实行“德治”，当然是“一君”而统治“二民”，而不能“二君而一民”。“德治”是春秋时的一种重要政治主张，孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）他认为统治者用“政”、“刑”治理民众，民众虽然可以避免错误，但没有廉耻之心；如果以“德”、“礼”治理民众，则有廉耻之心。因此，他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（同上）又说：“能以礼让为国乎，何有？”（《论语·里仁》）；“上好礼，则民易使也。”（《论语·宪问》）主张“德治”和“礼治”，而反对用“刑”、“政”。如果说孔子是从“德治”、“礼治”，即“有为”的政治来反对刑、政的话，那末，老子从“无为”政治出发，在反对孔子“礼治”的同时，也反对“刑”、“政”。他说：“法物滋章，盗贼多有”（《老子》第五十七

①老子说：“夫礼者，忠信之泊，薄也，而乱之首也。”（《老子》第三十八章）

章)就是说,人民搞的刑法等利器越多越明显,盗贼就越多;又说:“其正(政)察(其民)夫(缺)决。”《《老子》第五十八章》其“政”清察,民众就蒙昧。“德”、“礼”与“刑”、“政”之争,是当时两条不同的政治路线之争。然而,《易传》把“德治”、“礼治”与“刑”、“政”调和起来,统一起来。认为“德治”包含了“刑”、“政”,把“刑”、“政”作为“德治”的重要内容之一。这在先秦是一个重要的思想,实启荀子合“礼”、“法”之端绪。

那末,“德治”包含那些具体内容和体现在那些具体方面呢?

首先,“德治”体现为“尚贤”。“尚贤”便是“德治”具体内容之一。《易传》认为:“大畜 刚健笃实辉光 日新其德。刚上而尚贤,能止健,大正也。”(《《大畜·彖传》》)又说:“天之所助者顺也,人之所以助者信也,履信思乎顺,又以尚贤也。”(《《系辞上传》》)“尚贤”政治是适应于新兴地主阶级势力的增长和在政治上争夺权力的需要而产生的,它要求打破以血缘关系受爵禄的旧奴隶制的“亲亲”制度,主张以功受爵禄的“尚贤”制度。因此,他们说:“不家食,吉,养贤也。”(《《大畜·彖传》》)把“家食”与“养贤”对立起来,实际上是把“家食”作为以血缘亲疏关系为基础的奴隶制的世袭制度和“养贤”相对立。所以,《易传》作者以“不家食”为吉的。在《易传》看来,“圣人”不仅应该崇尚贤人,而且要“养贤”,即养育贤才。“天地养万物,圣人养贤以及万民。”(《《颐卦·彖传》》)“圣人”要象天



地养育万物那样来养育“贤人”及“万民”。把“贤人”与“万民”并提，那是《易传》作者“重民”思想的体现。《易传》作者还进一步提出，“圣贤”比起“上帝”更应受到尊重。“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”（《鼎卦·彖传》）“上帝”仅是“亨”，而“圣贤”反而“大亨”，这反映了当时社会政治生活中对贤才的重视。但是，作为没落奴隶主阶级的代表——老子，却是极力反对“尚贤”的，他说：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗。”（《老子》第三章）“不尚贤”是和老子维护“亲亲”制度相联系，也是与老子愚民政策分不开。他说：“圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，恒使民无知无欲也。”（同上）是说空虚和削弱人民的斗志，使人民只知吃饭干活，而永恒无知无欲，这就是所谓“圣人之治”。在这一点上，孔子倒是与老子不同，而主张“举贤才”。他说：“先有司，赦小过，举贤才。”（《论语·子路》）这与他的“德治”、“礼治”思想倒是不矛盾的。然《易传》的“尚贤”、“养贤”政治思想是为新兴地主阶级服务的。

其次，“守位”也是“德治”的具体体现。《易传》说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”（《系辞上传》）

“是故列贵贱者存乎位，齐大小者存乎卦。”（同上）

“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”（同上）

“鼎，君子以正位凝命。”（《鼎卦·彖传》）

“富家大吉 顺在位也。”(《家人六四·象传》)

“王居无咎 正位也。”(《渔九五·象传》)

“君子黄中通理 正位居体 美在其中。”(《坤文言》)

“位乎天位 以正中也。”(《需卦·彖传》)

“当位贞吉 以正邦也。”(《蹇卦·彖传》)

在这里,《易传》“位”的观念有这样二层意思:一层意思是指“贵”与“贱”而说的。他们以“天尊地卑”来比喻“贵”、“贱”关系,认为“贵”为“尊”,“贱”为“卑”。在刚诞生的封建制社会中,“贵贱”也是与“贫富”联系在一起的,因此认为富家在顺位。所以,“贵者”就是“富者”,“贱者”便是“贫者”;“贵”与“贱”既是政治地位的体现,也是经济地位的反映;另一层意思是指等级差别。如“女正位乎内 男正位乎外”男女各正其位 这是天地的“大义”。又如“内阳而外阴 内健而外顺 内君子而外小人 君子道长 小人道消。”(《泰卦·彖传》)如果颠倒了“君子”与“小人”的关系;“内阴而外阳 内柔而外刚 内小人而外君子”(《否卦·彖传》)那就会“小人道长 君子道消”。这种等级差别就是当时有等级的社会存在在观念中的反映。由于这种等级差别,而使一部人处于被剥削和被奴役的地位。在《易传》作者看来 只有大家各守其位 国家才会“正”。“当位贞吉 以正邦也。”进以正 可以正邦也。”(《渐卦·彖传》)否则 邦不正 国家就要乱了。“大君有命 以正功也。小人勿用 以乱邦也。”(《师上六·象》)所以,“守位”也是“德治”的具体内容之一,

再次“慎刑”“明罚”是“德治”的具体表现形式。  
《易传》说：

“噬嗑 先王以明罚勅法。”(《噬嗑·象传》)

“贲 君子以明庶政 无敢折狱。”(《贲卦·象传》)

“解 君子以赦过宥罪。”(《解卦·象传》)

“丰 君子以折狱致刑。”(《丰卦·象传》)

“旅，君子以明慎用刑而不留狱。(《旅卦·象传》)

“中孚 君子以议狱缓死。”(《中孚·象传》)

《易传》的“法治”思想包括“明罚”“明政”“慎刑”“缓死”等内容。就是说，帝王颁发的法令，赏罚要分明。由此可知，当时已经有了成文法，统治者“君子”用政清明，就没有人敢于触犯刑狱；统治者用刑谨慎；统治者要免除刑罚，对罪犯要宽，对死罪要缓期执行等等。在《易传》作者看来，既要“德治”，也不能不要“法”。但用“法”要“明”，而不能不明；要宽而不能严酷，要慎而不能滥施。“明”“宽”“慎”的法治主张，就是以“德治”为基础的“德”“法”结合的具体内容。

第四“德治”还体现为“哀多益寡”“损上益下”的政治主张。《易传》说：

“谦 君子以裒多益寡 称物平施。”(《谦卦·象传》)

“剥 上以厚下安宅。”(《剥卦·象传》)

“损上益下 民说 无疆 自上下下 其道大光。”  
(《益卦·象传》)

所谓“多”与“寡”“上”与“下”都是相对立的，“多”是

指富有者；“上”是指统治者。“裒多”就是取富有者的东西以补益少的，即是损有余以补不足，以使物产得以平均；“损上”就是减少在上位者来补益在下位者。如果这样做了，人民就无限地喜悦，其道便得以光大；反之，如果“损下益上，其道上行”（《损卦·彖传》），无疑地不能做到“厚下”，人民也就不会“安宅”，即安居乐业，国家便会发生混乱。这是新兴地主阶级鉴于旧奴隶主阶级残酷地掠夺人民的生命财产而引起人民的反抗的现实，而提出的政治主张。不过这在当时是行不通，即使有所实行也是不能彻底的。北宋王安石变法，企图按“损有余以补不足，天之道也”（《与孟逸秘校手书·四》）《临川先生文集》卷七十八）的思想来实行，也以失败而告终。

《易传》作者反对《易经》的“君权神授”的神权政治，主张以“法”辅“德”的德治思想，是当时新兴地主阶级阶级利害的反映和政治斗争的需要。在那个时候看来，是有利于社会进步和生产发展的，因而是进步的政治主张。

## 第十章 《易传》唯物主义的自然人观

春秋战国时期，随着地上奴隶主阶级王权的崩溃，天上的神权也发生了动摇。在这个大变革过程中，《易传》作者是与孔子天命论和老子虚无的‘道’对立的，并在对立中建立了以“物”为最高范畴的唯物主义哲学思想。

但在以往关于《易传》哲学思想的论著中，有认为是唯心主义的（参见冯友兰：《〈易传〉的哲学思想》载《哲学研究》一九六〇年第七——八期）或认为是由唯物主义转化为唯心主义的（参见沈颢民：《周易管见》载《文汇报》一九六一年八月十五日），其主要之点是对于‘天’与‘道’的不同认识所致。

首先，《易传》哲学与孔、老的对立。

孔子认为，“天”是有意志、有人格的。他说：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）得罪了天老爷，祈祷也是没有用的。从而，他把自己与“天”联系起来，以为他的思想是与天相通的。他说：“五十而知天命。”（《论语·为政》）又说：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《论语·雍也》）“天生德于予，桓魋其如予何。”（《论语·述而》）“颜渊死。子曰：‘噫！天丧予！天丧予。’”（《论语·先进》）是说，他所否定的，天也厌弃它；颜渊死，那是

天丧。他是与天意一致的。因此，孔子认为，天命是可畏惧的。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）这里“天”显然是指能主宰人间祸福的人格神。

《易传》作者改造了孔子能主宰人间祸福的“天”认为“天”是一种自然现象或自然力量。他说：

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。”（《乾卦·彖传》）

“天行健 君子以自强不息。”（《乾卦·彖传》）

“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。时乘六龙以御天也。云行雨施，天下平也。”（《乾文言》）

“夫玄黄者 天地之杂也 天玄而地黄。”（《坤文言》）

“云上于天。需 君子以饮食宴乐。”（《需卦·彖传》）

“天与水违行。讼，君子以作事谋始。”（《讼卦·彖传》）

“风行天上。小畜 君子以懿文德。”（《小畜·彖传》）

“上天下泽。履 君子以辩上下 定民志。”（《履卦·彖传》）

“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”（《大有·彖传》）

“先甲三日 后甲三日 终则有始 天行也。”（《蛊卦·彖传》）

“反复其道，七日来复，天行也。……复其见天地之心乎？”（《复卦·彖传》）

“无妄之往，何之矣。天命不祐，行矣哉。”（《无妄·彖传》）

“天在山中。”（《大畜·彖传》）

“日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。”（《离卦·彖传》）

“天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。”（《系辞上传》）

“天一、地二，天三、地四，……天数五，地数五，五位相得而各有合。”（同上）

“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”（《说卦传》）

除上引外，《易传》中关于“天”的话还有一些。但从这些话中，即可看出：（1）“天”是乾的代表物，它与地、风、雷、水、火、山、泽一样是自然的物质现象，而不是受人祈祷的天老爷。因此，天与其他七种物质现象在不断变化中，构成了六十四卦，

（2）“云上于天”、“天与水违行”、“风行天上”、“上天下泽”、“天在山中”显然都是指自然之天，它既不会降祸福，也没有丝毫主宰人间的意思；

（3）“天”作为一种物质现象和自然现象是能运行、变化的。因而，人们既可以以“天行”来比喻统治者“君子”自强不息的奋斗精神或反复其道的情况，也要适

应天(自然)的变化 来确定天畋(按指季节)的变化；

(4) “天”也包含有宇宙的意思，“日月丽乎天”是说日、月附著在天中。这个“天”，当然不是人格神，而是说天空中附着日、月、星辰等；

(5) “天玄而地黄”，是指天的颜色说的，在这里，“天”与“地”对言，显然不以天为主宰者，而以天与地一样，是自然界；“玄”与“黄”对言，古人以天为黑色，地为黄色；

(6) “天”又是数的代表。“天”代表一、三、五、七、九，地代表二、四、六、八、十，这就是说天代表奇数，地代表偶数。在这里，也没有什么神秘主义的意思。

从《易传》作者对“天”的这六点规定来看，《易传》所说的“天”不仅与《易经》的有意志的“天”不同，而且与孔子人格神的“天”也不同。《易传》作者在春秋战国之际否定唯心主义的“天命论”，提出自然之天的唯物主义思想，不仅为子产的“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》）所莫及，而且比墨子以“三表”为核心的唯物主义认识论更进步，因为墨子在自然观上是宣扬“天志”、“明鬼”等唯心主义观点的。后来，荀子继承了《易传》的自然之天、“天行”等思想，进一步解决了“天人”关系问题，把唯物主义推向新的高度。不过在当时，这样比较系统的论述“天”的性质，还是不多见的，是难能可贵的。当然，《易传》作者还不彻底，由于受传统天命思想的束缚，在某些时候和问题上又承认了“天命”的存在。



这将在以后论述。

老子在先秦宗教迷信的唯心主义天道观逐渐动摇和被反对的情况下，提出了“道”的哲学概念，企图起着已动摇了的“天”的作用。他把“道”作为其哲学的最高范畴，作为天地万物的派生者。他说：“天下之物生于有，有生于无。道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第四十一、四十二章）①“道（“无”）——“有（“二”、“三”）——“万物”或“万物”——“有”——“无”这就是老子哲学思想的骨架②。老子又给“道（“无”）作了如下的规定：（1）“道（“无”）先天地生，道在“物”先。他说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。”（《老子》第二十五章）这个混混沌沌的东西，它不仅先天地而生，而且是生天地的母亲。这就是说，它是先天的、先于物而存在的东西，先物而存在的东西只能是“非物”，即观念；（2）“道（“无”）就是“虚无”，他说：“道冲而用之有弗盈也。渊呵似兮，万物之宗。”（《老子》第四章）“冲”付奕本作“盅”，虚器。冲、不盈都是虚的意思；（3）“道（“无”）是无形无象，道之物，唯望恍，唯忽惚，忽呵望恍呵，

据马王堆三号汉墓出土的古帛书《老子》甲、乙本，这些句是连读的，且帛书《老子》不分章。通行本《老子》将“天下之物生于有，有生于无”作为第四十章。今据古帛书考。

②关于老子哲学思想骨架的剖析，详见拙作《略论老子》载《哲学研究》丛刊《中国哲学史文集》。吉林人民出版社一九七九年版，第七一——八七页。

中有象呵。望(恍)呵忽呵,中有物呵。漻(幽)呵鸣呵,中有读(精)呵。’《老子》第二十一章)“忽恍”即是无形的意思。即是《老子》第十四章所说的:“无状之状,无物之象,是谓忽(惚)望(恍)”的意思; (4)“道”(“无”)看不见、听不到、摸不着,“视之而弗见,名之曰微。听之而弗闻,名之曰希。循之而弗得,名之曰夷。”《老子》第十四章)即是不能为我们的感觉所复写、摄影和反映,它不是别的,只能是超感觉的绝对精神。老子对于“道”(“无”)的规定,显然是一个精神性的实体。

《易传》作者对老子客观唯心主义的“道”进行了改造,把“道”作为自然的规律或道理。他说:

“乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”(《乾卦·彖传》)

“君子攸行,先迷失道,后顺得常。西南得朋,乃与类行,东北丧朋,乃终有庆。”(《坤卦·彖传》)

“龙战于野,其道穷也。”(《坤上六·彖传》)

“阴虽有美含之,以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也,地道无成,而代有终也。”(《坤文言》)

“复自道,其义吉也。”(《小畜初九·彖传》)

“内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”(《泰卦·彖传》)

“内小人而外君子,小人道长,君子道消也。”(《否卦·彖传》)

“天地交泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以

左右民。”(《泰卦·彖传》)

“天道下济而光明 地道卑而上行 天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”

(《谦卦·彖传》)

“上六失道 凶三岁也。”(《习坎上六·彖传》)

“黄离元吉 得中道也。”(《离六二·彖传》)

“天地之道 恒久而不已也。……日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。”(《恒卦·彖传》)

“损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。……利涉大川，木道乃行。……天施地生，其益无方，凡益之道 与时偕行。”(《益卦·彖传》)

“时止则止 时行则行 动静不失其时 其道光明。”(《艮卦·彖传》)

“苦节不可贞 其道穷也。”(《节卦·彖传》)

“日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始 坤作成物。”(《系辞上传》)

“易与天地准，故能弥纶天地之道，……知周乎万物而道济天下。”(《系辞上传》)

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。……百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”(《系辞上传》)

“知变化之道者 其知神之所为乎！”(《系辞上传》)

“天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。”(《系辞下传》)

“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之故六。六者非它也，三才之道也。道有变动 故曰爻。”（《系辞下传》）

“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义，兼三才而两之。”（《说卦传》）

《易传》中讲“道”的地方相当多 这里只是择其要和异者而摘录的。然从这些话中，即可窥见：（1）“道”不是“虚无”，而是“有”，是具体的事物；先迷失道、“复自道”均是指道路的“道”。这个“道”不仅为人们的足所接触，而且是通向目的地的不可缺少的工具。因此，“道”是实实在在的，它不是“虚”；

（2）“道”是自然界变化的规律；乾道变化、“天地之道”、“乾道成男”、“坤道成女”、“天道亏盈”、“地道变盈”等，它好比“日月运行、一寒一暑”一样，是有规律的运动。这是自然界自身运动、变化的规律，它不仅具有客观性，而且是不依人的主观意志为转移的，人们只能利用这个自然规律而造就万物；

（3）“道”有道理的意思；“上六失道”、“得中道也”、“其道大光”、“凡益之道”等，凡符合于客观事物道理的，叫“得道”。反之，如果不合于客观事物的道理，就叫做“失道”。在这里，《易传》作者是指具体事物的道理，而不是抽象的道理；

（4）“道”是指办法、法术；“龙战于野，其道穷也”。《易传》中多处提到“其道穷也”，就是说其办法已经使尽

了 即有‘黔驴技穷’的意思；

(5) “道”是某一种原则、原理，它既包含自然的原理、原则，也包含社会的原理、原则。“一阴一阳之谓道”、“天道下济而光明”、“地道卑而上行。”“弥纶天地之道”，这是指自然的原理、原则说的。“君子之道”、“小人之道”、“妻道”、“臣道”，显然是指社会的原理、原则说的。可是有的时候，自然的原理、原则与社会的原理、原则又是结合在一起的。譬如“天道”，包含阴与阳；“地道”，包括了柔与刚；“人道”，就包含着仁与义。天、地、人合而称为“三才之道”。“三才之道”又“兼而两之”，即包含着“阴”、“阳”等对立的两个方面。

从《易传》作者对“道”的五点规定来看，《易传》所说的“道”，是客观实有的具体事物，而不是虚无；是有形有象、看得着、摸得到物质，而不是无形无象、看不见、摸不着的精神；是客观自然界运动变化的规律和自然社会的原理、原则，而不是先天就有的东西。在春秋战国之际，这样系统地与老子的唯心主义的“道”相对立，并提出了一些有价值的见解，是难能可贵的。

其次，《易传》“盈天地之间唯万物”的唯物主义自然观。

《易传》作者把老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的“道”、“物”的颠倒再颠倒过来，把老子以“道”为哲学最高范畴变为以“物”为其哲学最高范畴，提出了“盈天地之间唯万物”的观点。他说：“有天地，然后万物生

焉，盈天地之间者唯万物。……屯者物之始生也，物生必蒙，故受之以蒙，蒙者蒙也，物之穉也，物穉不可不养也。”（《序卦传》）自然界万物的化生和变化，一直是人们所注意观察的问题。《易传》作者根据他对自然界万物生成的认识和科学水平的提高，概括为“盈天地之间唯万物”的命题，是先秦较早从宗教迷信观念和唯心主义哲学的束缚中挣脱、产生出来的唯物主义哲学思想，因而是不能低估的。

那末 这个充满天地之间的“物”怎样构成世界万物呢？《易传》作者从自然界经常起作用的和人们日常生活中最常见的事物中选取了八种物质，作为构成世界万物的最基本的材料。这八种物质是：乾（☰）为天、坤（☷）为地、震（☳）为雷、离（☲）为火、巽（☴）为风、兑（☱）为泽、坎（☵）为水、艮（☶）为山。在《易传》作者看来 这八种不同物质不仅具有对立性，而且有着不同的作用。

《易传》说：

“乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说（悦）也。”（《说卦传》）

“雷以动之 风以散之 雨以润之 日以烜之 艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”（《说卦传》）

乾 天 具有刚“健”的性质 在构成万物中起“君”即主要的作用 地 坤 具有柔“顺”的性质 起着育“藏”万物的作用 震 具有运“动”的性质 起着萌“动”、生长万物的作用 风 巽 具有出“入”的性质 起着发“散”万物

的作用。水（坎）具有入“陷”的性质，起着滋润万物的作用；火（离）具有附“丽”的性质，起着干燥万物的作用；泽（兑）具有“说（悦）”的性质，起着喜悦、收获万物的作用；山（艮）具有终“止”的性质，起着终、始万物的作用。它们相互对立，而又相互依存，因而，产生了万物。

《易传》说：“万物出乎震，震，东方也；齐乎巽巽，东南也，言万物之洁齐也；离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；……坤也者，地也，万物皆致养矣，故曰致役乎坤；兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑；战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也；坎者，水也，正北方之卦也；劳，卦也，万物之所归也；……艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也。”（《说卦传》）这是说，“震”是东方和春天的象征，春风吹来，万物萌生；“巽”是东南和春夏之交的象征，万物蓬勃成长，都长齐了；“离”是南方和夏天的象征，南风吹来，烈日当空，万物都长高而相见了；“坤”是西南和夏秋之交的象征，万物得到土地的致养，开花结穗了；“兑”是西方和秋天的象征，秋风吹来，果实累累，有着丰收的喜悦；“乾”是西北和秋冬之际的象征，“阴阳相薄”，气候激烈变化，自然界的植物面临着生死、荣枯的搏斗；“坎”是北方和冬天的象征，万物劳而不息，潜伏孳养，以待来年；“艮”是东北和冬春之际的象征，万物“成终”、“成始”，新的萌生又要开始了。在这里，《易传》作者根据对自然界生物、特别是植物生长过程的观察和四季气候的变化以及

自然条件，描绘了一幅八种物质构成万物的生动过程。在这个具体的派生万物过程中，八种物质不仅体现了自己的性质，而且也发挥了自身的作用。在八种物质之上、之先既没有“天”、“神”的主宰，也没有神秘的“道”的支配。在生物过程中既看不到“天”和“神”的干预，也看不出“道”生万物的迹象，而是八种最常见的物质运动、变化而构成了万物。

如果说：“什么是本原的，是精神，还是自然界？”——这个问题以尖锐的形式针对着教会提了出来：世界是神创造的呢，还是从来就有的？”<sup>①</sup>那末，《易传》的回答是既明白又清楚的，不是神创造的，而是客观世界本来就存在着八种物质。假如以“凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人（在哲学家那里，例如在黑格尔那里，创世说往往采取了比在基督教那里还要混乱而荒唐的形式），组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。”<sup>②</sup>则《易传》无疑是属于“认为自然界是本原”这一派的。

《易传》作者认为，按照八种自然物质生物的过程，便构成了世界众多的事物，也包括人类本身在内。他们说：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为

①《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二二〇页。

②《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第四卷，第二二〇页。



目，艮为手，兑为口。”《《说卦传》》人身体的各部分均是由八种物质产生的。并依照八种物质所具有的性质和作用，对世界形形色色的事物进行概括和分门别类：乾为天、为圜、为君、为父、为金、为寒、为大赤、为良马、为木果；坤为地、为母、为釜、为均、为子母牛、为大舆、为文、为众；震为雷、为龙、为玄黄、为长子、其于马也为善鸣，其于稼也为反生；巽为木、为风、为长女、为工、为白、为高；坎为水、为沟渎、其于人也为加忧、为心病；离为火、为日、为电、为中女、为戈兵、其于人也为大腹、为蟹、为蚌、为龟；艮为山、为小石、为果蓏、为指、为狗、为鼠；兑为泽、为少女、为巫、为口舌、为妾、为羊……（参见《说卦传》）足以说明世界万物是由八种物质构成的。

《易传》作者曾企图寻找八种物质的统一性，但他们不是从物质以外去找，而是从八种物质本身去找。于是，便找到了乾（天）坤（地）这一对对立物。作为产生世界万物的最终的根源，“大哉乾元，万物资始。”《《乾卦·彖传》》“至哉坤元，万物资生。”《《坤卦·彖传》》即万物赖以开始和赖以生存的东西。《易传》又把这一对立物称为“二气”，即阴阳二气。“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，……天地感而万物化生。”《《咸卦·彖传》》“天地相遇，品物咸章。”《《姤卦·彖传》》把天与地、阴与阳相互矛盾，相互交感、即对立统一的作用，作为世界万物化生的根源。他们说：“天地絪縕，万物化醇，男女构

精，万物化生。”（《系辞下传》）“烟煴”，《经典释文》：“本又作氤氲”，《广雅》：“烟煴，元气也。”即天地合气的意思。是说天地（阴阳）合气，万物变化产生，犹如男女合气，万物化生。于是，《易传》作者举例说：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之之中男；离再索而得女，故谓之之中女；艮三索而得男，故谓之少男，兑三索而得女，故谓之少女。”（《说卦传》）是说天地如父母，生出六个子女。这便是《易传》的世界万物构成论。

再次，《易传》唯物主义思想的矛盾。

然而，由于社会生产力发展水平和自然科学水平的限制以及《易经》作为一部卜筮书的局限，在《易传》里不免夹杂有不少迷信神权的唯心主义观点。《易传》说：

“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎。”（《乾文言》）

“大有上吉，自天祐也。”（《大有上九·象传》）

“大有，君子以遏恶扬善，顺天休命。”（《大有·象传》）

“大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣，天命不佑，行矣哉。”（《无妄·象传》）

“自天祐之，吉无不利。”（《系辞上传》）

《易传》作者承认鬼神、天命的存在，但在这里，天命的

权力 不仅受到限制 而且被看作从属的。“鬼神”被“大人”看作与天地、日月、四时相类的东西；“天命”的休咎是与“君子”的“遏恶扬善”相适应。因而 天命的祐与不祐 不仅视其能否随时而变 而且视其是否“利民”。“黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。易，穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。”（《系辞下传》）是说黄帝、尧、舜等人得到天命保佑的关键 是能否“通其变”。而“通其变”的内容 则是能否“使民不倦”和“使民宜之”。《易传》作者显然把人的作用和政治得失安放到首要地位，而把“天命”放到次要地位。这是新兴地主阶级政治斗争的需要，为了变革旧的奴隶制，推翻旧奴隶主阶级的统治，便改造天命，反对“君权神授”对“天”作了种种唯物主义的解释 这是《易传》思想主要方面或主要倾向。但新兴地主阶级作为一个剥削阶级和统治阶级，又企图假“天命”和鬼神的权威以补自己之不足，因而把“神道设教”作为使“天下服”的一种力量。这又是与新兴地主阶级的阶级性相联系的。

《易传》唯物主义哲学思想的不彻底性，就是新兴地主阶级既是新兴的又是剥削的这种矛盾性的曲折反映。

## 第十一章 《易传》的朴素辩证法思想

《左传·昭公三十二年》记载：“社稷无常奉，君臣无常位。”这是当时奴隶制向封建制转变的社会实际状况的写照，《易传》作者从新兴地主阶级阶级地位的激烈变动中，看到了社会大改革的现实，因而提出了关于运动和矛盾的辩证观点。

《易传》作者朴素辩证法思想的重要贡献是对于对立统一规律的猜测。如果说，《易经》仅仅有了一些朴素辩证法思想的萌芽的话，那末，《易传》便大大发展了。

《易传》作者认为，“变”是世界普遍规律。他们说：

“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”（《系辞上传》）

“变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。……是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”（《系辞上传》）

“夫乾，其静也专，其动也直。是以大生焉；夫坤，其静也翁，其动也闢，是以广生焉。广大配天地，变通配四时。”（《系辞上传》）

“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文，极

其数 遂定天下之象 非天下之至变 其孰能与于此。”  
(《系辞上传》)

“ 天地变化 圣人效之 ”。(《系辞上传》)

“ 穷则变 变则通 通则久。”(《系辞下传》)

在这里，可以得见：(1)、自然界的天地变化、日月运行、寒往暑来、六爻之动等都处在不断变动之中；(2)、自然界变动的形式，既有单纯的“ 静 ”和连续不断的“ 动 ”，也有合的“ 静 ”和开的“ 动 ”。静与动、合与开，一动一静，一开一合，便构成了运动的连续系列；(3)、自然界不仅有“ 变 ”而且有“ 通 ”所谓“ 变 ”和“ 通 ”，《系辞上传》说：“ 阖户谓之坤，闢户谓之乾。一阖一闢谓之变，往来不穷谓之通。”宇宙间的变化，就是事物的聚散，事物的聚散，便是乾坤的开合，一聚一散，一开一合就称为“ 变 ”，凝聚而成形象 就是“ 来 ”，消散而无形象 就是“ 往 ”。“ 往来不穷 ”就称为“ 通 ”。由“ 变 ”而“ 通 ”，由“ 通 ”以至无穷。

由于自然界万物都处在“ 天下之至动而不可乱 ”(《系辞上传》)之中，而不是静止不变的。这就是说，运动是绝对的。同时，自然界的运动又是有规律而不乱的。于是，《易传》作者便把“ 变 ”作为宇宙普遍规律 称之为“ 变化之道 ”。他们说：

“ 为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适，其出入以度。”(《系辞下传》)

“知变化之道者 其知神之所为乎。”(《系辞上传》) “六虚”，《周易集解》引虞翻曰：“六虚 六位也。日月周流，终则复始，故周流六虚。”意思是说日月周流，终而复始，上下无常度，刚柔相变易，变动不定，唯变所适，这就是不断变微“屡迁”的“道”，它寓于一切具体事物的变化之中，而又不是具体事物本身，因此，这个“变化之道”的“道”便包含有规律的意义。

然而，自然界事物运动的动力、泉源、动因在那里呢？是自然界万物自身内部的矛盾性，抑还事物的外部呢？《易传》作者为此提出了对立统一的思想。毛泽东同志在讲到古代辩证法和形而上学时曾指出：“中国人讲，‘一阴一阳之谓道’。不能只有阴没有阳 或者只有阳没有阴。这是古代的两点论。形而上学是一点论。”<sup>①</sup> “一阴一阳之谓道”这句话见之于《易传》的《系辞上》 它对我们理解《易传》的朴素辩证法思想无疑是十分重要的。

《易传》作者认为，自然界事物自身存在着对立矛盾。他们说：

“睽，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。”(《睽卦·彖传》)

“损上益下，其道上行。……损刚益柔有时，损益盈虚 与时偕行。”(《损卦·彖传》)

“上天下泽。履 君子以辩上下 定民志。”(《履卦·

<sup>①</sup> 《在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话》，《毛泽东选集》第五卷 第三〇〇页。

象传》)

“ 蛊 刚上而柔下 巽而止。……终则有始 天行也。”

(《蛊卦·彖传》)

“ 家人女正位乎内 男正位乎外。”(《家人·彖传》)

“ 乾 天也 故称乎父 坤 地也 故称乎母。”(《说卦传》)

“ 观变于阴阳而立卦 发挥于刚柔而生爻。”(《说卦传》)

“ 艮者，止也，物不可以终止，故受之以渐，渐者，进也。”(《序卦传》)

姤者，遇也，物相遇而后聚。……兑者，说也，说而后散之。(《序卦传》)

这里上——下、损——益、刚——柔、盈——虚、终——始、男——女、内——外、乾——坤、天——地、父——母、阴——阳、进——止、聚——散等等都处在对立矛盾之中，《易传》作者认识到矛盾总是相对待而存在，没有矛盾的这一方，就没有矛盾的另一方；没有上，下也不存在。“事物发展过程中的每一种矛盾的两个方面，各以和它对立着的方面为自己存在的前提，双方共处于一个统一体中”。<sup>①</sup>矛盾的两个方面总是在一起而构成一对矛盾，否则就不能构成对立面。如果“二女同居 其志不同行”即同样性质的二个事物在一起 是不相互依

①《矛盾论》，《毛泽东选集》横排本 第三〇一页。

存的。

《易传》作者猜测到了，矛盾着的两个方面，其中一个方面居于矛盾的主要地位，起着支配作用；另一个方面居于矛盾的次要地位，起着非支配作用。“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”（《系辞上传》）“夫乾，天下之至健也。……夫坤，天下之至顺也。”（《系辞下传》）天（乾）居于主要地位，即“尊”；坤（地）居于次要地位，即“卑”。乾（天）的性质是“至健”，坤（地）的性质是“至顺”，“健”即是“刚”，“顺”即是“柔”。因此，《易传》说：“大哉乾乎，刚健中正。……”（《乾文言》）“坤厚载物，……柔顺利贞。”（《坤卦·彖传》）处于矛盾主要地位的乾、天是刚健，处于矛盾次要地位的坤、地是柔顺。毛泽东同志说：“统一物的两个互相对立互相斗争的侧面，总有个主，有个次。”<sup>①</sup>《易传》触及了这个问题。

《易传》作者还猜测到了矛盾着的双方，是相互转化的。他们说：

“剥，剥也，柔变刚也。”（《剥卦·彖传》）

“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。”（《丰卦·彖传》）

“泰者，通也，物不可以终通，故受之以否，物不可以终否，故受之以同人。”（《序卦传》）

“损而不已必益，故受之以益，益而不已必决。”（《序

<sup>①</sup>《在省市自治区党委书记会议上的讲话》，《毛泽东选集》第五卷，第三五〇页。



### 卦传》》

这里柔与刚、中与昃、盈与食、泰与否、损与益都是矛盾对立的两个方面。它们各向着其相反的方面转化，就是柔转化为刚。日到了正中的时候，便要向偏西转化。月最圆的时候 就要向月缺转化。“泰”是“通”，然事物不能永恒地通泰，因而，通泰便要向其反面闭塞（“否”）转化，然事物不能永恒的闭“否”，于是，又向其反面“同人”即通的方向转化。《说卦传》所说的损益、进退都是讲对立面相互转化的，而且这种转化又是无穷的发展过程。

在《易传》作者看来，矛盾着双方向其相反方面转化，必须有一个量的积累过程。例如《乾卦》，从初九的“潜龙勿用”，渐逐积累发展，由九二、九三、九四、九五到上九“亢龙有悔”，量变到了最大限度，就要发生转化。

《象传》说：“潜龙勿用，阳在下也”；“或跃在渊，进无咎也”；“亢龙有悔，盈不可久也”。《文言传》则解释说：“潜龙勿用、下也。”“飞龙在天，上治也”；“亢龙有悔，穷之灾也。”从初九的“阳在下”到“进无咎”再到“上治”，这已经是由下而上，再上就是“亢龙”。这时，要么就由“盈”向“虚”转化，要么就“穷则变”了。即向相反方面转化去了。

事物在其发展中，矛盾对立双方，相互依赖，相互联系，组成一个统一体；而且矛盾对立双方各向其相反方面转化。这就是矛盾的同一性、统一性。《易传》作者

初步地认识了矛盾的统一性，并提出了“中”的范畴。他们说：

“讼，有孚窒。惕中吉，刚来而得中也。……尚中正也。”（《讼卦·彖传》）

“同人 柔得位得中而应乎乾。”（《同人·彖传》）

“大车以载 积中不败。”（《大有九二·彖传》）

“刚浸而长 说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。”（《临卦·彖传》）

“大观在上，顺而翼，中正以观天下。”（《观卦·彖传》）

“刚柔分，动而明，雷电合而章，柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”（《噬嗑·彖传》）

“刚过而中，巽而说行 利有攸往 乃亨。”（《大过·彖传》）

“大君之宜 行中之谓也。”（《临卦六五·彖传》）

“柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。”（《睽卦·彖传》）

“其来复吉 乃得中也。”（《解卦·彖传》）

在这里，《易传》的“尚中”思想包含有这样几层意思：一层意思是，《易》卦中的第二爻和第五爻均为得“中”，因为二爻处下卦之中，五爻处上卦之中，不上不下为得“中”，即“两端”之中，一般说都是吉的；另一层意思是，“中”就是不“过”，“刚过”便走向“刚”这方面的极端，“柔过”便是“柔”这一方的极端，极“刚”与极“柔”都不

好，因而要“尚中”；再一层意思是，既然过“刚”、过“柔”都是偏，就要以己之“过”济对立面之不及，或以己之“浸”<sup>①</sup>以补对立面之不足。譬如以“柔进而上行”，以济“刚”之不及，就叫做“得中而应乎刚”。反之，“刚浸而长”以补“柔”之不足，叫做“刚中”而应乎“柔”。这就是“刚柔”对立面的相互渗透、相互周济、相互贯通。包含着对立面的统一性的意思。

矛盾双方共处于一个统一体中，统一体又不断分裂为新的对立面。《易传》作者初步接触到统一体是可以分为矛盾双方的。他们说：

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”  
《《系辞上传》》

“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三。”《《系辞上传》》

“太极”，《周易集解》引虞翻曰：“太极太一”。“仪”，《尔雅·释诂》曰：“匹也”。“太极”就是天地未分之时物质性的最高统一体，这个统一体分为矛盾着的两个方面，这就是阴（一阴）一阳（一阳）或天（乾三）地（坤三），矛盾双方阴阳或天地又各分为矛盾着的两个方面，即“四象”，用卦象来表示就是太阳（☰）、少阴（☷）、少阳（☲）、太阴（☱）。少阳象征春，太阳象征夏，少阴象征秋，太阴象征冬。如果说这可称为“阴阳”生“四象”的话，那末，也可称为

浸，渐进的意思。

“天地”生“四时”了。故《系辞》说：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。”（《上传》）“四象”又分而为二，产生乾（天）、坤（地）、震（雷）、巽（风）、坎（水）、离（火）、艮（山）、兑（泽）八卦，即八种物质。八卦分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，这便是六十四卦。

《易传》作者又把这个太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的过程，进一步称为“分而为二以象两”的过程。从“太极生两仪”来说，可以叫“一分为二”，而从“两仪生四象”来看，就不好叫“一分为二”了。因而，《易传》作者称其为“分而为二”，不过这个“分而为二”都是“象两”的。

《易传》作者从“分而为二”的二分法出发，把自然界和社会都看成不断“分而为二”的过程。他们说：

“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子。”（《序卦传》）

“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”（《说卦传》）

“天道”分而为二，为“阴”、“阳”；“地道”分而为二，为“柔”、“刚”；“人道”分而为二，为“仁”、“义”。天、地、人三道，既包含自然界，又包含社会。从自然到社会，就是从天地生万物，然后有男女，男女又生出子女，然后生出父子、君臣、上下等。《易传》作者提出“分而为二”的思想，是难能可贵的。后来邵雍据此而提出了“一分为二”的思想。邵雍说：“太极既分，两仪立矣。阳上

交于阴，阴下交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生矣。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，……合之斯为一，衍之斯为万。〔《观物外篇·先天象数第二》《皇极经世绪言》卷七〕发展了古代朴素辩证法思想。

矛盾的同一性、统一性和斗争性是相互联结、不可分割的。离开斗争性来谈同一性，或离开同一性来谈斗争性都是不对的。毛泽东同志说：“矛盾着的对立面又统一，又斗争，由此推动事物的运动和变化。”①《易传》作者把对立面的统一和斗争推动事物的运动，称之为“相盪”、相摩，从而提出了“交感”的范畴。他们说：

“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”（《泰卦·彖传》）

“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”（《泰卦·象传》）

“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”（《否卦·彖传》）

“天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。”（《否

《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东选集》第五卷，第三七二页。

“通”按《系辞上传》说：“一阖一闢谓之变，往来不穷谓之通。”“通”便有往来变化无穷的意思。

卦·彖传》)

“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。……天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”(《咸卦·彖传》)

“天地不交而万物不兴，归妹，人之终始也。”(《归妹·彖传》)

“刚柔相推而生变化。”(《系辞上传》)

“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”(《系辞上传》)

“刚柔相推，变在其中矣。”日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉，寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也。屈信相感而利生焉。”(《系辞下传》)

“水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”(《说卦下传》)

在这里，可以得见：(1) 自然界对立着的“天地”两方相互“交感”，则万物便变化无穷。反之，对立着的“天地”两方相互不“交感”，那末，万物就不变通了。因此说，天地“交感”则是吉利的。由于“天地”交感，才能使变化合乎一定的规律；

(2) 社会里对立着的“上下”两方相互“交感”，则“上”(统治者、君子)下(被统治者、小人)的思想就会相同一。反之，对立着的“上下”两方不“交感”，那末，国家也就无法存在下去，统治者也不可能治理好国

家；

(3) 由于对立面的又统一、又斗争，矛盾着的“天地”或“阴阳”二气相互磨擦、相互斗争，又相互统一、相互依赖，因而，便化生万物，天地万物的形状也就可以看到了。如果“天地”不对立统一，即不“交感”，那末，“万物”便“不兴”，就是说万物不能化生；

(4) “刚”、“柔”对立面“相推”，即相互作用，推动着自然界万物的运动和变化，所以说，“刚柔相推，变在其中矣”。寒暑对立双方的相互作用，构成了年岁的运动变化。屈伸对立双方的相互作用而产生“利”。水火、雷风、山泽等对立双方的“相逮”、“相薄”、“不相悖”，即又斗争、又统一，才能使事物变化，而构成万物。统一性和斗争性的结合，组成了一切事物的矛盾“日新”运动，从而生成了万物，这便是《易传》交感的基本思想。

《易传》朴素的对立统一的辩证法思想，在中国哲学史上产生了很大、很深的影响。不管是唯物主义哲学家还是唯心主义哲学家不仅非常注重这部著作，而且都从中吸取不同的营养和资料，来发挥和构筑各自的哲学思想体系。但是，由于时代和阶级的局限，《易传》没有把对立统一的辩证法思想贯彻到底，在某些问题上陷入了形而上学。

《易传》作者虽然看到了没有任何一种现象不转化为自己的对立面的这一重要思想，但他们没有能够认识到，“矛盾着的对立的双方相斗争的结果，无不在一定条件下

互相转化。在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争着的双方都不会转化。”<sup>①</sup>譬如《序卦传》六十四卦相互转化的每一个连环中，有的既构不成矛盾的对立面，也无内在的逻辑联系，而《易传》作者硬在那里编造其转化的环节。“比者，比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。”（《序卦传》“比”，《彖传》解释说：“比 辅也。”《尔雅·释诂》：“比 辅也”。《说文》：“辅 辅也。”即辅佐的意思。“畜”既可作积蓄讲，也可作养畜讲。然“比”与“小畜”构不成一对矛盾，既无转化之条件，也谈不到转化之可能。“小畜”与“履”的情况也是如此。如果忽视了转化的条件，那末，矛盾的转化无疑是不能实现的。

由于《易传》作者忽视转化的条件，因而就有可能倒置当统一体“分而为二”以后，对立面“二”的地位就被看成固定的、僵死的、不能转化的了。特别当他把这个思想引入社会领域，说明人与人的关系问题时，这种情况就表现得很突出。他们说：“天尊地卑，乾坤定位。卑高以陈，贵贱位矣。”（《系辞上传》）这就是说“尊”与“卑”、“贵”与“贱”的地位是确定不易的。尊者、贵者定位在上，卑者、贱者定位在下。在下位的卑者、贱者，即劳动人民，只能干小人的事情；在上位的尊者、贵者，即统治阶级是统治劳动人民的。《易传》借“负且乘，致寇至”（《解

<sup>①</sup>《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东选集》第五卷 第三九八页。



卦·六三》爻辞 这条爻辞发挥说：“负也者 小人之事也，乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣，上慢下暴 盗思伐之矣。”《《系辞上传》》背着东西，从事劳动的是小人的职责 车马是供“君子”乘坐的器具，“小人”是不能乘坐的，这是不能变易的。如果小人乘君子之器，这便是“思夺”和犯上，是绝对不允许的。新兴地主阶级为了维护封建等级制度，不仅用自然的秩序来论证社会上封建统治秩序的合理性，而且也否定了“君子”与“小人”对立双方在一定条件下是互相转化的，从而走向了形而上学。

## 第十二章 《易传》的唯物主义认识论

《易传》作者从“盈天地之间唯万物”的唯物主义观点出发，承认在意识之外独立存在着物质世界，人们要获得对客观物质世界的认识，就必然与唯心主义者以“感觉的复合”或“理念”为认识对象相反，以客观物质世界为认识对象。从而，《易传》作者提出了“观”的范畴，主张用人们的感觉器官观察客观世界，并认为客观世界是能够为人们所认识的。他们说：

“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”（《贲卦·彖传》）

“观其所养也，自求口实，观其自养也，天地养万物。”（《颐卦·彖传》）

“观其所感，而天下万物之情可见矣。”（《咸卦·彖传》）

“观其所恒，而天地万物之情可见矣。”（《恒卦·彖传》）

“观其所聚，而天地万物之情可见矣。”（《萃卦·彖传》）

“仰以观于天文，俯以察于地理。是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说，精气为物，游魂为变，是故

知鬼神之情状。”(《系辞上传》)

“仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”(《系辞下传》)

“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”(《说卦传》)从这里可以看出 (1) 人们看到了自然界变化规律，便可以知道四时(四季)的变化，看到了社会发展规律，便可以知道国家、制度的化成；(2) 如果看到了天地、阴阳的交感、二气的聚散、万物的蓄养、以及事物的不断变动，那末，天地之间万物的情况就可以知道了；(3) 人们上看天文，下看地理，观察鸟兽等动物的活动规律和土地适宜于生长的植物，以知道万物的情况。同时也可以知察明显而有形象和眼睛看不到的东西，还可以知道所谓死生之说等等。

《易传》猜测到，人们通过眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官与客观对象相接触，接受客观事物“天文”、“地理”、“鸟兽”等的各种刺激，这些刺激通过各种神经系统而传入大脑皮层，便形成了颜色、气味、软硬等各种感觉，认识天下万物之情状。列宁说：“感觉是物质作用于我们的感觉器官的结果。”<sup>①</sup>感觉是人们对客观事物的生动的直观，是“意识和外部世界的直接联系”<sup>②</sup>，不通过感觉，外部客观世界就不可能反映到人们头脑中来，

① 《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷 第五一页。

同上，第四六页。

因此,《易传》作者强调“观”通过“观象于天”“观法于地”“观鸟兽之文”以及“观其所养”“所感”“所恒”“所聚”便获得对宇宙情状的认识。这就是认识的起始。正如列宁说:“不通过感觉,我们就不能知道实物的任何形式,也不能知道运动的任何形式”。<sup>①</sup>所以说感觉是认识的开始。

但是,《易传》所说“观”还属于对事物的直观。还只是对事物外部的而不是内部的、片面的而不是全面的、现象的而不是本质的认识,还没有从感性上升为理性认识。因而,《易传》提出了“知”的范畴,包含有理性认识的意思。他们说:

“知变化之道者,其知神之所为乎。”(《系辞上传》)

“过此以往,未之或知也。穷神知化,德之盛也。”(《系辞下传》)

“君子知微知彰,知柔知刚,万夫之望。”(《系辞下传》)

“夫乾,天下之至健也,德行恒易以知险;夫坤,天下之至顺也,德行恒简以知阻。”(《系辞下传》)

人们上观天文,下观地理,对于客观世界的感觉积累多了,于是人们的脑子里便产生了概念,从对事物的外部认识到事物的内部联系,从现象的认识认识到规律性的认识,即把握了“天下之理”,事物发展的规律。同时,人们根据感觉所掌握的材料,进行推理、判断,由“知著”到“知

<sup>①</sup>《唯物主义和经验批判主义》,《列宁选集》第二卷 第三〇八页。

微”从“知柔”而推“知刚”。这便是认识从感性到理性的上升过程。《易传》作者触及了对理性认识的边缘。

《易传》从感觉材料出发 运用“近取诸身 远取诸物”的方法 ,以“身”(腹、足、股、首、耳、目、手、口)和“物”(马、牛、龙、鸡、猪、雉、狗、羊)的性质、形状来代表一种“象”作为对天地万物生成和变化的反映。他们说:

“是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”(《系辞上传》)

“是故易者，象也。象也者，像也。”(《系辞下传》)

“象”就是客观世界事物和规律在“易”中的反映。譬如八卦：“乾”以象“天”，具有“刚健”性质；“坤”以象“地”，具有“柔顺”性质；“震”以象“雷”，“动万物者莫疾乎雷”，具有运动的性质；“风”以象“巽”，“挠万物者莫疾乎风”，具有相入的性质；“坎”以象“水”，“润万物者莫润乎水”具有滋润的性质；“离”以象“火”，“燥万物者莫燥乎火”具有附著的性质；“艮”以象“山”，“终万物始万物者莫盛乎艮”具有终始的性质；“兑”以象“泽”，“说万物者莫说乎泽”是有喜悦的性质。“象”摹写自然界八种基本物质及其性质，这种从外部客观世界得来的“象”，而不是从意识或主观得来，体现了从物质到感觉到思想的唯物主义认识路线。

《易传》作者依据人们对于客观世界认识不断发展的过程 提出了“书不尽言 言不尽意”的命题 给后来以

深远影响。他们说：

“子曰：‘书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？’子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。’”（《系辞上传》）

“书”李道平《周易集解纂疏》说：“（系辞）上传云：‘《易》之为书也，故书谓《易》。’书不尽言，即易不尽言。愚以为据下文‘然则圣人之意’来看，此‘书’也可做为‘圣人’之书来看。这段话，一方面说明，由于事物的不断发展，人们对于客观世界的认识也逐步深入。事物的发展是无限的，人们的认识也是无限的。从这个意义上说，《易传》的‘书不尽言，言不尽意’是对的，因为书上所记载的言，那是过去人们已经获得的认识，是人们过去所积累起来的实践经验总结，而没有把最新的和已经变化发展了的实践经验总结进‘书’中去，而言也只能表达已有的意，而不能把新发掘和创造的‘意’通过‘言’马上表达出来。所以，书是不能尽言的，言是不能尽意的。而不是说‘言’和‘意’是不可知的，不可认识的。‘书不尽言，言不尽意’不仅在中国哲学史上产生很大的影响，而且影响所及，遍及文学创作和方法，艺术创作和方法以及文学、艺术的欣赏等，以至文艺理论上主张有不尽之意，给人以咀嚼回味的启发，反对含意浅薄、一览无余的作品，在文艺领域内起着一些进步的、促进的作用。

另一方面说明“辞”与“言”、“象”与“意”是相互联

系、不可分离的“象”，《周易集解》引崔憬说：“伏羲仰观俯察而立八卦之象。”象’即是指卦象，它是一类事物的象征。“辞”，《周易集解》引崔憬说：“文王作卦爻之辞，以系伏羲立卦之象，象既尽意，故辞亦尽言也。”辞’即指解释卦象基本观念的卦辞、爻辞。“象”是用以尽“意”的，“辞”是用以尽“言”的，因此，尽“意”要通过“象”，“象”是尽“意”的工具和手段，尽“言”要通过“辞”，“辞”是“尽言”的工具和手段。离开了“象”和“辞”，“意”与“言”就无法表达和“尽”。这样，就把“象”作为第一性的，把“意”作为客观事物的代表或象征，“象”的反映，坚持了从物质到思想的唯物主义认识路线。

魏晋时期，“言意”问题成为当时哲学上的重要问题，即所谓“言意之辨。”从形式上看，是讨论“言”能否反映思想内容“意”的问题，实质上是一个客观世界能否认识，事物本质能否认识的问题。王弼和欧阳建各从不同的角度出发，引伸和发挥了《易传·系辞》的“言不尽意”的命题，前者为唯心主义的，后者为唯物主义的。

玄学家王弼（公元二二六——二四九年）作《周易略例·明象章》提出了“言不尽意，得意忘象”的观点。他说：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。……意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。……

然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言，故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。”

“蹄”、“筌”之说见之于《庄子·外物篇》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”“筌”是捕鱼的工具，“蹄”是捕兔的工具，“筌”、“蹄”好比“言”是得意的工具或手段，《庄子》从唯心主义出发，割裂“筌”与“鱼”、“蹄”与“兔”、“言”与“意”的关系，认为“得鱼”、“得兔”、“得意”后，便可舍弃“筌”、“蹄”、“言”。这是先秦时期对于《易传》“书不尽言，言不尽意”的唯心主义歪曲。王弼接受了《庄子》的这个思想。尽管王弼承认“象”是表达“意”的工具，“言”是明“象”的手段这个前提，但他设立这个前提是为了否定它。照他看来，“言”虽然代表“象”，但“言”本身不是“象”，要真正认识“象”就必须抛弃“言”，否则得到的是“言”而不是“象”；“象”虽然代表“意”，但“象”本身不是“意”，要真正认识“意”就必须抛弃“象”，否则得到的是“象”而不是“意”。王弼的诡辩手法在于，他把“言”、“象”、“意”割裂开来，对立起来，把“意”看成是根本的，第一性，而把“象”看作是派生的，第二性的，颠倒物象和意识的关系，然后“忘言”、“忘象”否定“言”、“象”在认识中的作用，宣扬神秘的不可知论。

后来欧阳建生年不详（约公元二六七—三〇〇年），针对王弼的“言不尽意”作《言尽意论》。他说：



“世之论者 以为言不尽意 由来尚矣。……诚以理得于心，非言不畅。物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接。名不辩物，则鉴识不显，鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名。欲宣其志、则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽矣。”（《言尽意论》见《全晋文》卷一〇九）

这是说：（1）人们对于事物规律“理”的认识，不用“言”（语言）就不能表达。万物客观地存在于自然界，不用“名”（概念）就不能区别。不用“言”不能表达、交流人们对于事物的认识，不用“名”来区别事物，不能显示人们对于事物鉴别。所以，把鉴别明显地表达出来，就能分辨不同类的事物；“言”与其反映的客观对象相符，人们才能交流思想感情。在欧阳建看来，“言”是能够反映客观事物，客观事物也能够通过“言”来表达。人们可以认识和反映客观事物及其规律，从而反对了王弼的“言不尽意”论；

（2）“名”与“物”是既对立又统一。事物本来没有“名”，人们为了鉴别事物，而给事物以不同的“名”，“名”是根据客观事物而有的，并依事物的变化而改变，但“名”并不是事物本身。然这样做是为了把形形色色的事物区别开来，从此而看，“名”与“物”是对立的，事物只能通过“名”来表达，来分辨，否则人们就无法辨认，

从这点看，“名”与“物”又是统一的。

(3)由此,他把“名”与“物”的关系,说成“形”与“影”的关系;“形存影附”。“物”在“名”成,物是第一性,“名”概念是“物”的反映,同时“名”与“物”又统一,因此,“言无不尽”。这样,欧阳建不仅批判了王弼“言不尽意”的错误,而且把他的“言尽意论”建立在唯物主义认识论的基础之上。

《易传》所说的“书不尽言,言不尽意”经魏晋时代的辩论,人们的理论思维水平又前进了一大步。

## 第十三章 《易传》的道德伦理思想

道德不是依靠法权的强制力量来维持，而是通过社会舆论的力量，来维系、调整人与人之间以及个人和社会之间关系的行为规范。它是社会政治关系和经济关系的反映，并随着经济关系的变化而变化。如果说，《易经》反映了奴隶制社会奴隶主阶级占统治地位的道德思想，那末，《易传》则反映了奴隶制向封建制转变时期地主阶级道德思想。当然，封建的道德伦理思想乃是奴隶社会道德伦理的继承和发展。

然而，随着奴隶制向封建制的转化，道德伦理思想也随之而变。正如恩格斯说：“人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”<sup>①</sup>这就是说，任何道德都根植于社会的生产和交换的经济关系之中。《易传》作者就是从当时的封建经济关系之中吸取自己的道德观念的。于是，他们提出了以“忠”、“孝”、“节”、“义”、“仁”、“谦”，等为内容的道德范畴，作为封建地主阶级的道德规范。

<sup>①</sup>《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第三卷，第一三三页。

“忠”既是指被统治阶级——“民”对最高统治者——“君”之间的关系的行为规范，也是指统治阶级内部“臣”对“君”之间的关系的行为规范。《易传》作者说：

“子曰：君子进德修业，忠信，所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。”（《乾文言》）

“不及其君，臣不可过也。”（《小过六二·象传》）

“君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。”（《系辞上传》）

“阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”（《系辞下传》）

这是说，君子道德修养的目的，要“君”象个“君”，“臣”象个“臣”，“臣”对“君”要“忠”。待物以“信”，“君”待“臣”要密，否则便失臣。这就是《坤文言》所说的“臣道”。“臣”要“忠”于“君”，这是封建社会对臣民的基本要求，也是臣民的行为规范，否则就是不道德的、大逆不道的行为。《论语·颜渊篇》说：“主忠信，徙义、崇德也。”意思基本相似。

“孝”，是指子女对父母之间关系的行为规范。《易传》作者说：

“王假有庙，致孝享也。”（《萃卦·彖传》）

“假”，《广雅·释诂》：“假，至也。”《释文》：“假，至也。”

“有”犹于也。意思是说，王至于家庙，进行享祀，是致“孝”的行为。这就是说，子女不仅对于自己的父母要“孝”，推而上之，对于自己的祖先也要行“孝”。在封建

社会里，家庭、家族是社会政治和生产的基本单位，在家内行“孝”就是绝对服从家庭生产、分配的组织者——父亲的命令，而不反抗。如果在家内行“孝”，就不会犯上作乱，这就是合乎道德的行为规范。

“节”是指妇女对丈夫之间的关系的行为规范。《易传》作者说：

“老妇士夫 亦可丑也。”(《大过九五·象传》)

“妇子嘻嘻 失家节也。”(《家人九三·象传》)

“妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。”  
(《恒六五·象传》)

如果说，《易经》认为老妇人嫁个少年郎，还是“无咎无誉”合乎道德的话，那末，《易传》则认为是“可丑”的了，即在舆论上看来是不怎么道德的了。为什么以“老妇士夫”为“可丑”呢？大概与《易传》作者认为妇人应“从一而终”有关。“从一”就是“不二”的意思。妇人“从一”，就是不二嫁。丈夫在，即使虐待妇人，不能改嫁；丈夫死，妇人也不能嫁人，否则就是从二夫，在舆论上就被认为是不道德的行为规范。在封建社会中，妇女在家从父，既嫁从夫，夫死而不改嫁，便称其为“贞节”、“守节”。这是套在妇女身上的封建枷锁。

“义”是指人与人之间的关系的行为规范。《易传》说：

“知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄 在下位而不忧。”(《乾文言》)

“直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而结不孤。”（《坤文言》）

“需，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”（《需卦·彖传》）

“复自道 其义吉也。”（《小畜初九·象传》）

“君子于行 义不食也。”（《明夷初九·象传》）

“刚柔之际 义无咎也。”（《解初六·象传》）

“鼎耳革 失其失义。”（《鼎九三·象传》）

“和顺于道德而理于义 穷理尽性以至于命。”（《说卦传》）

“义”宜也，谓事之宜，《说文》：“义，己之威义也。”段玉裁注：“今正古者，威仪字作义，今仁义字用之仪者，度也，今威仪字用之谊者，人所宜也。”“义”即是适宜的意思。“存义”，即是存宜。能知至知终，至之终之，这就是宜；对于“君子”来说，可上可下，不骄不忧，也是宜。“直”是“正”的意思；“方”是“义”的意思；君子“主敬以正其内，守义以方其外”。“义”，也就是一种处理人们之间关系的道德行为，这样，才不会“不孤”。所以，《易传》说：“和顺于道德而理于义”。当然，“义”也有节义的意思，“义不食”，就是不食不义之食。

作为封建道德的核心的“忠”、“孝”、“节”、“义”，其实就是“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊篇》）的“三纲”。《易传》作者说：

“女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义

也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇、而家道正，正家而天下定矣。（《家人·彖传》）

如果说“君君、臣臣、父父、子子”，就是“君”要象一个“君”的样子，“臣”要象一个“臣”的样子的话，那末，《易传》的“父父、子子……”就是“父”要象一个“父”的样子，“子”要象一个“子”的样子，“兄”要象一个“兄”的样子，“弟”要象一个“弟”的样子，“夫”要象一个“夫”的样子，“妻”要象一个“妻”的样子。父子、兄弟、夫妇都要按照封建道德所要求的行为规范去实行，而不致君不君、臣不臣、父不父、子不子、兄不兄、弟不弟……，便是“家道正”。这个“家道”，便是封建家长制的道德规范。《易传》作者把父子、兄弟、夫妇的伦常关系，作为人们必须遵守的伦理纲常，做为治国定天下的出发点，以适应封建政治、经济关系的要求。在长期封建社会中产生深远的影响。

作为调整人们之间以及个人和社会之间的关系的行为规范，《易传》还提出了“仁”的范畴，他们说：

“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。”（《乾文言》）

“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。”（《系辞上传》）

“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”（《系辞上传》）

“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财。”（《系辞下传》）

“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。”（《系辞下传》）

在这里，《易传》作者的意思是，(1)“仁”包含有“爱”的意思，“王假有家 交相爱也。”（《家人九五·象传》）王至于家，相互相爱。孔子在回答学生樊迟问“仁”时说：“爱人”（《论语·颜渊》）“仁者爱人”把“爱人”作为“仁”的内容。但孔子没有讲“交相爱”，墨子却提出了“兼相爱 交相利”的思想。这里，孔子是站在剥削阶级保守方面说的，而墨子讲“兼相爱”，包含有对剥削阶级的反抗，他在《兼爱·中》说：“强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不傲贱，诈不欺愚。”《易传》的“交相爱”的“交”就是“兼”的意思。是站在新兴地主阶级立场说的；

(2)“仁”也包含有知耻的意思，“不耻不仁”的反命题就是“知耻知仁”，知道廉耻就是“仁”。尽管《易传》作者主张“交相爱”，但这里又说“小人不耻不仁”就是说小人不知廉耻，所以是不“仁”的，把“小人”——被统治者排除在“仁”之外。这是剥削阶级的阶级局限。

《易传》作者认为“仁”、“义”必须与“利”相结合，“利”是功利。“仁”、“义”道德和“利”的关系究竟应怎样呢？《易传》作者说：

“利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。



君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”（《乾文言》）

“乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。”（《乾文言》）《乾文言》所说的元、亨、利、贞与《易经》所赋予元、亨、利、贞的本义已完全不同。《文言》把元、亨、利、贞作为君子所实行的四种道德规范，这完全是一种新的解释。他把“利”，作为地主阶级的功利，讲求“利物”，又把“利物”与“和义”相联系，并作为“义和”的体现。

用“利”来解释“仁”、“义”等道德规范，与墨子相似，而与孔孟相异。墨子说：“义，利也。”（《墨子·经上》）又说：“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。”（《墨子·兼爱下》）他把“仁”、“义”说成“利”，显然是对儒家孔孟只讲“仁义”而讳言“利”的不满和反对。墨子作为手工业者的代表，他认为，不仅要对自己的手工业工作讲求“功利”，没有“功利”，当然也不需要制作了；而且是为了求食，也不能不讲“功利”，否则就不能生活下去。然而，孔、孟则不同，他们认为“仁义”与“功利”是对立的，两者是不能调和的。“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）统治者、君子懂得“义”，被统治者（小人）只讲“利”。孟子进一步发挥孔子的这个思想：“孟子见梁惠王，王曰：‘叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？’孟子对曰：‘王，何必曰利，亦有仁义而已矣。’”（《孟子·梁惠王》上）把“义”和“利”绝对对立起来，把“利”看成是“臣弑君”的根源。《易传》作者与孔孟相反，

以“义”与“利”为对立的统一。代表了新兴地主阶级的功利主义，这在反对旧奴隶主阶级的斗争中，是有进步作用的。

《易传》作者还提出了“尚谦”的道德行为规范。他们说：

“谦亨。天道下济而光明，地道卑而上行，天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”（《谦卦·彖传》）

“谦谦君子，卑以自牧也。”（《谦初六·彖传》）

“劳谦君子，万民服也。”（《谦九三·彖传》）

“劳谦，君子有终，吉。子曰：劳而不伐，有功而不德，厚之至也，语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。”（《系辞上传》）

《易传》认为谦虚不仅是人们的美德，而且是天地间普遍存在的东西。不管是“天道”、“地道”还是“人道”、“鬼神”，都有一个“谦”的问题。而所说的“益谦”、“流谦”、“福谦”、“好谦”，都以“谦”为好的、吉利的，而以盈为有损。因此，《易传》作者主张要使“谦虚”的美德尊而光大。不过，《易传》作者是把谦虚的美德与巩固统治相联系，认为有功劳而谦，就能使“万民”服从统治而不反抗。这是巩固其统治地位的一种办法。

同时，《易传》作者强调“君子”要讲究道德修养，这也是处理统治者之间的道德行为规范。《易传》说：

“天行健 君子以自强不息。”(《乾卦·象传》)

“颐 君子以慎言语 节饮食。”(《颐卦·象传》)

“咸 君子以虚受人。”(《咸卦·象传》)

“大壮 君子以非礼弗履。”(《大壮·象传》)

“损 君子以惩忿窒欲。”(《损卦·象传》)

“益 君子以见善则迁 有过则改。”(《益卦·象传》)

“震 君子以恐惧修省。”(《震卦·象传》)

“既济 君子以思患而豫防之。”(《既济卦·象传》)

《易传》作者要统治者“自强不息”艰苦奋斗,说话谨慎,节制饮食;雍容大度,虚心受人;徵戒忿怒,窒息欲望;见善则迁,有过则改;如履薄冰,修身自省等等,作为统治者道德行为规范。要做到这些,必须要下工夫进行修养,否则也是很难做到的。这里所说的“君子”,是《易传》的道德理想,实际上是新兴地主阶级的理想人格的抽象。但是,道德理想与现实生活中的统治者所表现出来的道德行为规范,往往是相脱离的。他们在表面上讲“仁义”道德,而在行为上往往另做一套,这是剥削阶级道德理想的虚伪性的表现,也是剥削阶级道德伦理思想基本特征之一。

## 第十四章 《易传》的社会进化的历史观

《易传》作者较早地提出了具有发展进化因素的历史观。他们认为，人类社会的历史是不断变化发展的，而不是向后倒退的。《易传》说：

“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。”（《系辞下传》）

“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨。”（《系辞下传》）

“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”（《系辞下传》）

《易传》作者把历史的发展分为“上古”和“后世”二个阶段，用来说明社会历史的进化。《易传》作者认为，<sup>①</sup>在上古的时代，人类由于生产极端落后，只好住在山洞里。后来“圣人”才制作宫室、房屋以挡风雨。《易传》的这个叙述是符合实际情况的，根据地下发掘证明，人类最初是没有宫室的。北京周口店发现的北京猿人，就是住在天然的洞穴里，最初关于房屋的设想就是无数外界的天然洞穴通过人的眼、耳、鼻、舌、身等感觉器官反映到人们的头脑中来，便产生了房屋的观念和设想。解放后，在西安半坡、宁夏马家湾等地发现的原始社会的住

房遗址，都是半地穴式的房屋。后来才出现“上栋下宇”的宫室；

(2) 上古人死了，用衣服一裹，抛置在野地里，既不封埋，也不树标志，比较简单。后来“圣人”才把死人放在棺槨里，进行埋葬。这也是符合历史发展的实际的。譬如处在原始社会形态的鄂温克族，他们丧葬的“最初形式是风葬，选择几棵高大的树木，架上横木，将死者头朝北安葬在横木上。”（秋浦等：《鄂温克人的原始社会形态》中华书局一九六二年版 第九六页。这是一个民族的丧葬形式，其他民族还有其他形式，如藏族的天葬，人死了由宗教人士把人解剖了喂鹰。总之，丧葬也是随着人类社会的进步而改变的；

(3) 在上古时代，人类还没有文字，只能用结绳的办法来记事。后来，随着人类社会的发展，才创造了文字，并设官置署，治理万民，这是人类社会历史发展的一大进步。然而，老子却主张取消文化，倒退到“结绳”的时代，他说：“小国寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而远徙。又（有）舟车无所乘之，有甲兵无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻（邻）国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（《老子》第八十章）老子既否定用什物之器，也不使用舟车等交通工具；既不需要武器和士兵打仗，也不需要文字和知识，要人类回到结绳纪事的无知状态去。这显然是取消进步，宣扬后退。但《易传》作者的看法与

此恰恰相反 以“结绳”到“圣人易之以书契”。是社会的进步。两种态度，反映了两种截然相对的历史观。

《易传》作者这种历史进化的观念，是他们主张“革命”的理论根据，是为新兴地主阶级要求改革旧奴隶制、建立封建制服务的。因此，是进步的思想。

但是，《易传》作者简单地把人类历史分为“上古”和“后世”二个阶段，则是不科学的。因为，人类社会的发展，从一种社会形态向另一种社会形态的转变，都取决于生产方式的发展和变化。生产方式的发展和变化又取决于生产力和生产关系的矛盾运动。《易传》作者当时不能也不可能认识到生产方式是社会发展的决定力量，这是《易传》作者的局限，不过，我们也不能这样来要求古人。另外，《易传》作者把古代发明、制作“宫室”、“棺槨”、“书契”归之于“圣人”。这一方面，他们在历史发展过程中否定了神的作用，强调了人的作用，对于当时浓重的“君权神授”、“帝”创造和主宰世间来说，无疑是一个沉重的打击；但仅仅把发明、创造权说成是“圣人”，否定了广大人民群众的发、创造，这不仅不符合历史实际，而且宣扬了一种英雄创造历史的唯心主义历史观。

尽管这样，《易传》历史进化的观念，给后来的影响还是很大的。韩非在《五蠹》中继承了《易传》的思想，把“上古”和“后世”二个时期，分为上古、中古、近古三个时期。他说：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽

兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤。腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鲧禹决渚。近古之世，桀讨暴乱，而汤武征伐。’如把此话与《易传》所说的相比 则不难发现：(1)韩非根据历史知识的不断丰富和历史的发展，充实了《易传》所说的内容；(2)《易传》所说的‘上古’、‘后世’大体与韩非的上古、中古、近古相当。因目前发现最早文字是殷商时代的甲骨文。韩非说明人类历史是不断发展进步的，反对复古，这在当时也是难能可贵的。

## 名 词 索 引

### 一 画

一分为二：第 112、244、245 页。

### 二 画

八卦：第 2、& 5、22、27、81、82、83、  
85、87、88、109、140、255 页。

卜筮：第 27 页。

八事：第 27 页。

八故：第 27 页。

八命：第 27 页。

人定胜天：第 107 页。

人道(易传)：第 188、224、227、229、  
244、266 页。

### 三 画

大人：第 63、64、67、95、96、123、  
136、235 页。

上帝：第 25、35、54、55、56、57、58、  
134、164、217 页。

义：第 28 页。

义(易传)：第 229、244、259、261、  
262、264、266 页。

义(孔子)：第 265 页。

义(墨子)：第 265 页。

义(孟子)：第 265 页。

义理：第 13、112 页。

小人：第 56、63、64、67、96、118、  
119、123、136、162、168、178、204、  
218、226、229、246、249、264、265  
页。

三表：第 224 页。

上古：第 268、269、270、271 页。

### 四 画

六气：第 116 页。

六爻：第 2 页。

仁：第 28 页。

仁(孔子)：第 265 页。

仁(易传)：第 229、244、259、263、  
264 页。

中庸：第 203 页。

气(易传)：第 233、247、251 页。

中行：第 4 页。

中：第 242、243 页。

天人感应：第 106、111 页。

天：第 25、26、27、54、55、56、57、58、  
83、95、96、97、98、100、103、105、



134、135、147、191、208、224、225、  
232、235 页。

天(易传):第 222、223、224 页。

天命(孔子):第 221、222、224 页。

天命(易传):第 234 页。

天命:第 25、26、91、95、102、104、  
105、107、118、121、191、208 页。

道(老子):第 225 页。

天道(子产):第 106、224 页。

天道(易传):第 188、227、229、244、  
266 页。

天志(墨子):第 224 页。

天行(荀子):第 224 页。

无(老子):第 225、226 页。

无为:第 215 页。

五行:第 114、120 页。

天子:第 56、57、61、208 页。

日新:第 247 页。

## 五 画

节(易经):第 188、189、190 页。

节(易传):第 259、261、262 页。

礼:第 28、96 页。

礼(孔子):第 215、216 页。

礼(荀子):第 216 页。

礼治:第 215 页。

占卜:第 25、121 页。

占筮:第 27、103、104 页。

生民:第 102 页。

节用(墨子):第 189、190 页。

圣人:第 212、213、216、268、269、

270、271 页。

圣贤:第 217 页。

## 六 画

刚(易传):第 230、239、240、241、  
242、243、244、247 页。

刚柔:第 111、114、125、213、229、  
238、251 页。

动:第 230 页。

动静:第 237 页。

刑:第 215、216 页。

阴阳家:第 111 页。

有为:第 215 页。

有(易传):第 228 页。

阴阳(老子):第 120 页。

阴阳(易传):第 117、118、121、227、  
229、231、233、234、238、239、244、  
247、251、260 页。

阴阳(医和):第 116 页。

阴阳(梓慎):第 116 页。

阴阳(伯阳父):第 114、115 页。

阴阳(范蠡):第 115 页。

阴阳(叔兴):第 115、116 页。

阴阳:第 111、112、113、117、118、  
119、120 页。

众:第 70 页。

行:第 142、143 页。

观:第 168、250、252 页。

守位:第 217、218 页。

名:第 257、258 页。

地道:第 188、227、229、244、266 页。

后世：第 268、270、271 页。

交相爱：第 264 页。

吉凶休咎：第 25、28、44、91、97、  
121 页。

百家争鸣：第 4 页。

贞：第 28 页。

## 七 画

利：第 28、44、95、124 页。

利(孔子)：第 265 页。

利(墨子)：第 265 页。

利(孟子)：第 265 页。

利(易传)：第 264、265、266 页。

孝(易传)：第 259、260、261、262 页。

足食：第 39 页。

臣：第 59、60、61、62 页。

邑人：第 61、63、97 页。

别卦：第 125 页。

言(易传)：第 253、254、258 页。

言(王弼)：第 255、256 页。

言(欧阳建)：第 256、257 页。

君子：第 45、63、64、67、96、101、  
118、123、126、136、162、168、178、  
188、203、204、218、219、223、226、  
229、246、249、262、263、265、266、  
267 页。

君权神授：第 54、57、58、208、209、  
235、270 页。

## 八 画

贤圣：第 1 页。

法：第 2、219 页。

法治(易传)：第 219 页。

明德：第 16 页。

朋(朋贝之朋)：第 93 页。

忠(易传)：第 259、260、262 页。

经卦：第 125 页。

易：第 135 页。

知：第 142、143、252 页。

知著：第 252 页。

知微：第 252 页。

知柔：第 252 页。

知刚：第 253 页。

尚贤：第 216、217 页。

贫富：第 218 页。

明罚：第 219 页。

物(老子)：第 225、229 页。

物(易传)：第 221、229、230、257、  
258 页。

明鬼：第 224 页。

## 九 画

帝：第 25、26、27、97、270 页。

神(鬼神)：第 35、88、135、164、232  
页。

祖先：第 35 页。

政：第 215、216 页。

贵无：第 112 页。

变易(易经)：第 125、134、135 页。

变(易传)：第 236 页。

顺：第 16、230、240、242 页。

柔：第 16 页。

柔(易传):第 230、239、241、242、

243、244、247 页。

革:第 208 页。

重民:第 210 页。

养贤:第 216 页。

贵贱:第 218、240、248 页。

亲亲:第 217 页。

信:第 260 页。

神道设教:第 213、235 页。

## 十 画

鬼神:第 96、97、98、102、103、104、

107、121、234、235、251、266 页

兼(墨子):第 264 页。

健(易传):第 230、240 页。

通(易传):第 237、241、245 页。

爱人(孔子):第 264 页。

## 十一画

理学:第 112 页。

理先气后:第 112 页。

理一分殊:第 112 页。

渐:第 127 页。

虚无(老子):第 225 页。

婚媾:第 75、76、77、78、79、104 页。

## 十二画

道(易传):第 112、113、117、118、

119、120、121、226、227、228、229、

238 页。

道(老子):第 120、221、226、229、

232 页。

道家:第 111 页。

道:第 111、120 页。

道(易经):第 119、120 页。

道(范蠡):第 120 页。

象:第 2、213、254、255、256 页。

象数:第 111、112 页。

谦(易经):第 186、187、188 页。

谦(易传):第 259、266 页。

敬:第 190、191 页。

敬德保民:第 191 页。

富贵:第 213 页。

童仆:第 62、64、136、174 页。

## 十三画

感:第 200、233、245、246、247 页。

慎刑:第 219 页。

意(易传):第 253、254、258 页。

意(王弼):第 255、256 页。

意(欧阳建):第 256、257 页。

辞:第 254、255 页。

## 十五画

德:第 28、213、214、215、216 页。

德治(易传):第 213、215、216、217、

218、219 页。

德治(孔子):第 215、216、217 页。

## 十六画

儒:第 111 页。

儒家:第 111、197、198 页。

## 人 名 索 引

### 二 画

丁山：第 10、12、34、75 页。

### 三 画

于省吾：第 40 页。

马融：第 18、47、76、99、128、129、  
137、148、190 页。

干宝：第 12、13、42、56、160 页。

马克思：第 6、65、87、141、144、170  
页。

子产：第 106、224 页。

### 四 画

毛泽东 第 1、108、238、240、245 页。

文王(西伯)第 1、2、3、4、5、15、18、  
19、22、26、32、36、55、56、105、  
109、194 页。

孔子(仲尼)：第 1、4、5、76、109、  
110、111、193、194、195、196、197、  
198、205、209、210、215、221、222、  
264 页。

王充：第 2、106、195、204 页。

孔颖达：第 5、11、134 页。

王安石：第 220 页。

王亥 第 8、9、10、11、19、34 页。

王弼 第 9、13、16、18、47、111、112、  
129、255、256、258 页。

王国维：第 9、10、13、14、34、49、61  
页。

王漠：第 15 页。

王守仁：第 23 页。

孔成子：第 29 页。

王夫之：第 87、143 页。

韦昭：第 95 页。

王肃：第 95、128、132 页。

王廷相：第 142 页。

王守仁：第 143 页。

### 五 画

司马迁：第 1、4、5、15、22、109、193、  
194、195、198、203 页。

左丘：第 1、116 页。

古公亶父：第 11、12 页。

平心：第 16 页。

史赵：第 29 页。

史墨：第 29 页。

厉王：第 37 页。

史征：第 168 页。  
 示壬：第 182 页。  
 叶适：第 195 页。  
 田何：第 197 页。  
 司马谈：第 203 页。

## 六 画

伏羲（包牺）：第 2、3、5、22、23、24、  
 109、255 页。  
 纣：第 2、14、18、23、37、194 页。  
 冯友兰：第 5、81、198、221 页。  
 朱熹：第 3、9、13、18、112、129、  
 143、162 页。  
 成王：第 16、17、18、36 页。  
 尧：第 23、24 页。  
 有骆氏：第 24 页。  
 庄公：第 28、85、201 页。  
 庄叔：第 29 页。  
 阳虎：第 29 页。  
 列宁：第 34、62、66、97、98、142、  
 143、145、147、251 页。  
 许慎：第 40、47 页。  
 刘歆：第 116、195 页。  
 朱骏声：第 127、139 页。  
 江永：第 128 页。  
 刘熙：第 134、135 页。  
 刘牧：第 153 页。  
 刘表：第 155 页。  
 任继愈：第 199 页。  
 安厘王：第 205 页。  
 老子：第 215、217、221、225、229、

269 页

## 七 画

扬雄：第 2、195 页。  
 余永梁：第 4 页。  
 李镜池：第 4、5、11、18、20、41、  
 160、184、197、198 页。  
 豳臂子弓：第 4、196 页。  
 李景春：第 4、5、23、38、39、40、81、  
 139 页。  
 启：第 14、29 页。  
 张澍：第 15 页。  
 穷蝉氏：第 24 页。  
 陆终：第 14 页。  
 陈其荣：第 15 页。  
 陈侯：第 28 页。  
 季子：第 30 页。  
 陆机：第 20 页。  
 李道平：第 38、95、102、254 页。  
 陆绩：第 38、104、111、127 页。  
 张政烺：第 40 页。  
 阿瑟·莱特：第 78 页。  
 闵公：第 85 页。  
 陆德明：第 110 页。  
 邵雍：第 111、244 页。  
 陈传：第 111 页。  
 沈颀民：第 113、221 页。  
 伯阳父：第 114、115 页。  
 李亚农：第 175 页。  
 妣庚：第 182 页。  
 阿拿克散德里德：第 184 页。

杜预：第 188 页。

## 八 画

屈原：第 1 页。

周公：第 3、4、5、17、36、37、72、104、  
191 页。

武丁(高宗)：第 12、13、19、75、178  
页。

范文澜：第 198 页。

周慎靓王：第 205 页。

武王：第 15、16、17、19、22、23、51、  
104、105 页。

武庚：第 17、18、19 页。

京房：第 38、111、162、195 页。

郑玄：第 47、76、82、99、104、129、  
132、135、149、183、187 页。

孟喜：第 56、111、195 页。

郑众：第 68、96、104、153 页。

服虔：第 68 页。

杨荣国：第 81 页。

杨树达：第 100 页。

范缜：第 107 页。

周敦颐：第 111 页。

范蠡：第 115、120 页。

叔兴：第 115 页。

医和：第 116 页。

罗振玉：第 175 页。

周报王：第 205 页。

孟子：第 210、265 页。

## 九 画

神农：第 2、24 页。

荀林父：第 4 页。

欧阳修：第 5、110、194、195—196、  
198 页。

相土：第 10、34 页。

帝小乙：第 12、14、15、29、30 页。

皇甫谧：第 24 页。

昭公：第 29、86、116、130、142、199、  
202、208、224、236 页。

赵鞅：第 29 页。

闻一多：第 37、92、100、128、139、  
150、157、159 页。

荀爽：第 40、64、76、129、159 页。

段玉裁：第 63、129、132、137、168  
页。

哀公：第 69 页。

侯果：第 97 页。

姚信：第 111 页。

赵王干：第 123 页。

荀子(况)：第 125、197、200、224 页。

俞樾：第 134 页。

费尔巴哈：第 144 页。

姚际恒：第 195 页。

费直：第 195 页。

昭帝：第 197、201、203、204、206 页。

宣帝：第 197、201、203、204、206 页。

欧阳建：第 255、256、258 页。

秋浦：第 269 页。

## 十 画

- 顾颉刚：第 3、9、16、197 页。  
 盘庚：第 12 页。  
 高亨：第 14、46、50、77、81、102、  
 103、139、153、154、157、160、168、  
 176、180、183、198 页。  
 秦加谟：第 15 页。  
 唐叔虞：第 16、17 页。  
 恩格斯：第 24、33、34、48、65、67、  
 74、77、88、89、106、134、151、167、  
 168、173、181、182、183、184、185、  
 259 页。  
 郭沫若：第 5、38、39、40、50、78、  
 113、174、196、200 页。  
 郭宝钧：第 38 页。  
 郭璞：第 157 页。  
 高文策：第 41 页。  
 高诱：第 98、188 页。  
 桓公：第 103 页。  
 桓谭：第 153 页。  
 秦始皇：第 197、205 页。  
 钱玄同：第 197 页。

## 十一画

- 崔憬：第 100、255 页。  
 康侯：第 15、16、17、18 页。  
 章学诚：第 23 页。  
 龚白珍：第 23 页。  
 黄帝：第 24 页。  
 嫫始：第 29 页，

- 黄颖：第 96 页。  
 梁丘贺：第 111、195 页。  
 章太炎：第 129 页。  
 梭伦：第 184 页。  
 康有为：第 195、196 页。  
 崔述：第 199 页。

## 十二画

- 董仲舒：第 111、204 页。  
 焦延寿：第 16 页。  
 舜：第 23 页。  
 董遇：第 76、157、162 页。  
 黑格尔：第 143、171、172、232 页。  
 韩非：第 270、271 页。

## + 三画

- 虞翻：第 12、13、41、49、50、68、69、  
 73、80、101、102、111、127、129、  
 131、153、157、160、168、170、179、  
 183、243 页。  
 雷学淇：第 15 页。

## 十四画

- 僖公：第 4、86、100、201 页。  
 蔡叔：第 17、18 页。  
 管叔：第 17、18、19 页。  
 箕子：第 18 页。  
 谯周：第 24 页。  
 熊朋来：第 103 页。

### 十五画

绵臣：第 10 页。

颛顼：第 14 页。

穆姜：第 28、203 页。

穆子：第 29 页。

墨子：第 189、224、264、265 页。

樊迟：第 264 页。

### 十七画

襄公：第 18、29、116、191、203 页。

### 十八画

魏伯阳：第 111 页。

魏襄王：第 205 页。



## 书名索引

### 一 画

《乙编》（《殷虚文字乙编》）第 25、54、55、152 页。  
《一九五〇年春殷虚发掘报告》第 38 页。

### 二 画

《卜辞袁田及其相关诸问题》第 40 页。

### 三 画

《大荒东经》第 9、10 页。  
《大戴礼记》：第 14、131 页。  
《大学》第 16、41 页。  
《五经》第 23 页。  
《大孟鼎》第 26、55 页。  
《大雅》第 31、76、89、90、93、94、95、96、98、99、101、103、119、137、140、150、159、160、170、180、183、187、187、234、260 页。  
《三国志》第 123 页。  
《太平御览》第 131、153 页。  
《子夏传》第 146、157 页。

《小子师敦》第 61 页。

《小尔雅》第 96、123、155 页。

《马王堆二、三号汉墓发掘的主要收获》第 206 页。

### 四 画

《毛传》第 14、140、146、148、160 页。

《水经注》第 16 页。

《公羊传》第 17 页。

《文选》第 20 页。

《六经》第 23 页。

《王文成公全书》第 23 页。

《文史通义》第 23 页。

《反杜林论》第 33、134、167、185、259 页。

《中国古代社会研究》第 38、39、51、78、113、196 页。

《从甲骨文看商代的农田垦殖》：第 40 页。

《毛公鼎》第 61 页。

《文录》（《甲骨文录》）第 25、62 页。

《方言》第 63、129、153 页。

《文选》第 63 页。

《中国哲学史新编》第 81 页。  
 《毛泽东选集》第 108、238、239、  
 240、245、248 页。  
 《太极图》第 111 页。  
 《文始》第 129 页。  
 《王氏家藏集》第 142 页。  
 《中国通史简编》第 198 页。  
 《中庸》第 203 页。  
 《公孙段》第 205 页。  
 《今昔蒲剑》第 174 页。

## 五 画

《史记》第 2、10、13、14、15、16、17、  
 24、51、109、110、193、195、199、  
 204、205 页。  
 《史颂殷》：第 102 页。  
 《汉书》第 2、3、9、68、159、194、  
 204 页。  
 《左传》第 4、14、17、18、28、29、30、  
 56、59、69、85、86、87、100、103、  
 110、115、116、117、118、119、120、  
 130、142、152、188、191、199、201、  
 203、205、208、224、236 页。  
 《古本竹书纪年辑校》第 10、34 页。  
 《世本》第 10、14、15 页。  
 《礼记》第 13、17、56、64、69、103、  
 183、190、193、204 页。  
 《古史辨》第 197 页。  
 《汉魏遗书钞》第 15 页。  
 《乐》第 23、193 页。  
 《古史考》第 24 页。

《史晨奏铭》第 128 页。  
 《甲编》(《殷虚文字甲编》)第 12、  
 59、64、149 页。  
 《奴隶制时代》第 40 页。  
 《尔雅》第 42、73、102、128、160、  
 164、170、176、243、248 页。  
 《仪礼》第 76、96 页。

## 六 画

《在扩大的中央工作会议上的讲话》第 1 页。  
 《论衡》第 3、195、204 页。  
 《关于周易的性质和它的哲学思想》第 5 页。  
 《吕氏春秋》：第 10、51、76、98、188  
 页。  
 《观堂集林》第 10、13、50、61 页。  
 《论语》：第 12、50、83、95、110、199、  
 209、215、217、221、260、262、264、  
 265 页。  
 《问经堂丛书》：第 15 页。  
 《朱文公文集》第 21、143 页。  
 《列子》第 24 页。  
 《后》(《殷虚书契后编》)第 9、50、  
 58、59、64、70、93、130、152、154、  
 175 页。  
 《列宁全集》第 35、63、89、97、98、  
 142、143、145、147、172 页。  
 《列宁选集》第 57、251、252 页。  
 《共产党宣言》第 65 页。  
 《江苏省出土文物选集》第 106 页。

《先天图》第 111 页。

《关于费尔巴哈的提纲》第 144 页。

《庄子》第 150、256 页。

《宇镜》第 150 页。

《自然辩证法》：第 121、151、169 页。

《考工记》第 153 页。

《伊殷》第 183 页。

《师殷殷》第 183—184 页。

《论易系辞传中观象制器的故事》：第 197 页。

《论六家要指》第 203 页。

《师春》第 205 页。

《老子》第 215、217、225、226、269 页。

《全晋文》第 257 页。

## 七 画

《报任少卿书》第 2 页。

《龟》(《龟甲兽骨文字》)第 31、43、59、70、149、154 页。

《佚》(《殷契佚存》)第 9、64、114、154 页。

《库》(《库方二氏所藏甲骨卜辞》)：第 35、70 页。

《麦尊》第 62 页。

《伯吉父盘》第 102 页。

《伯其父簋》第 125 页。

《伯家父殷》第 125 页。

《李亚农史论集》第 181 页。

## 八 画

《国语》第 1、12、14、28、30、85、86、87、95、110、114、115、118、119、120、152、187、201、202 页。

《周易略例》第 255 页。

《诗经》第 1、4、6、12、13、14、15、20、21、22、26、31、36、48、55、56、58、77、80、83、92、100、123、128、132、140、146、157、160、161、193 页。

《法言》第 2、195 页。

《周易注》(朱熹：《周易本义》)：第 3、16、18、87、111、129 页。

《易说》第 206 页。

《周易注》(王弼)第 9、16、18 页。

《青铜时代》：第 4、196、200、203、206 页。

《周易卦爻辞中的故事》第 3、197 页。

《易卦爻辞的时代及其作者》：第 4 页。

《周易探源》第 4、11、18、51、160、197、198、206 页。

《周易哲学及其辩证法因素》第 4、5、23、38、81 页。

《易繇阴阳卦》第 205 页。

《周易哲学及其辩证法因素》(续一)：第 39、139、167、169 页。

《易经的哲学思想》第 5 页。

《周礼》第 5、23、26、27、47、68、69、

91、104、156、176、187 页。  
 《周易正义》第 5、146、190 页。  
 《易童子问》第 5、110、194 页。  
 《孟子》第 11、12、150、210、265 页。  
 《周易古经今注》第 14、50、77、102、103、154、160 页。  
 《易经和它的哲学思想》第 199 页。  
 《周易集解》第 12、18、21、40、41、42、47、49、50、56、64、68、69、73、80、95、97、100、101、102、103、104、155、159、160、162、168、170、174、179、187、243、255 页。  
 《尚书》第 12、15、17、23、25、26、36、55、56、83、104、105、142、151、189、191、193、204 页。  
 《易林》第 16 页。  
 《周易史事索隐》第 16 页。  
 《周官新义》第 28 页。  
 《周易哲学的时代及其性质》：第 23、32 页。  
 《周易集解纂疏》第 38、95、102、254 页。  
 《京氏易传》第 132 页。  
 《典术》第 38 页。  
 《京人》(《京都大学人文学研究所藏甲骨文字》)第 40 页。  
 《试论〈易〉的成书年代与发源地》第 41 页。  
 《周易正义》第 47 页。  
 《周易卦象所反映的辩证观点》第 81 页。

《周易外传》第 87 页。  
 《周易义证类纂》第 92、100、159 页。  
 《叔德簠》：第 93 页。  
 《周易古义》第 100 页。  
 《周易参同契》第 111 页。  
 《周易管见》第 113、221 页。  
 《易赞》第 134 页。  
 《易论》第 134 页。  
 《易传的哲学思想》第 198、221 页。  
 《试谈〈周易〉大传的哲学思想》：第 198 页。  
 《尚书引义》第 143 页，  
 《诗经集传》第 162 页。  
 《周易口诀》第 168 页。  
 《易纬》第 194 页。  
 《易传通论》第 195 页。

## 九 画

《春秋》第 1、23、210 页。  
 《政治经济学批判序言》第 6 页。  
 《说文》第 15、20、31、35、38、40、47、49、56、62、63、68、69、76、80、86、89、90、92、94、95、101、102、104、119、123、125、127、128、129、130、131、132、137、139、146、148、149、153、155、157、159、160、161、162、164、168、170、174、176、179、182、183、185、190、262 页。  
 《说苑》第 16 页。  
 《春秋考异》第 20 页。

《帝王世纪》第 24 页。

《洪范》第 27 页。

《前编》(《殷虚书契前编》)第 9、31、35、50、54、58、62、68、93、114、149、156、175 页。

《皇极经世绪言》第 245 页。

《费尔巴哈选集》第 105 页。

《荀子》第 125、199、200 页。

《说文通训定声》第 127、139 页。

《洙泗考信录》第 199 页。

《临川先生文集》第 220 页。

## 十 画

《鬼方昆夷獫狁考》第 13 页。

《殷卜辞中所见先公先王考》第 10 页。

《索隐》第 10 页。

《家庭、私有制和国家的起源》：第 34、48、67、73、74、77、78、106、173、179、181、182、183、184 页。

《陶斋吉金录》第 50 页。

《铁》(《铁云藏龟》)：第 62 页。

《珠》(《殷契遗林》)第 75 页。

《哲学的贫困》第 87、141、171 页。

《恩格斯致马克思》：第 89 页。

《班駁》第 106 页。

《读四书大全说》第 143 页。

《哲学史讲演录》第 171、172 页。

《殷虚书契考释》第 175 页。

《馀》(《铁云藏龟之余》)第 182 页。

《通》(《卜辞通纂别录》)第 35 页。

《读汉石经周易残字而论及今文易的篇数问题》第 197 页。

《晋书》第 205 页。

## 十一 画

《离骚》第 1 页。

《淮南子》第 3、51 页。

《商周史料考证》第 10、12、34、62、75 页。

《康侯鼎铭》第 15 页。

《龚自珍全集》第 23 页。

《续编》(《殷虚书契续编》)第 35、70、75 页。

《隋志》第 195 页。

《隋书》第 204 页。

《鄂温克人的原始社会形态》：第 269 页。

## 十二 画

《韩诗外传》第 204 页。

《湖楼笔谈》第 134 页。

《番生敦》第 61 页。

《逸周书》第 16 页。

《黑格尔法哲学批判·导言》：第 57 页。

《韩非子》第 130 页。

## 十三 画

《楚辞》第 10、34、76 页。

《释文》(《经典释文》)：第 11、17、21、48、69、76、79、92、96、99、101、

110、127、128、129、137、146、148、  
149、150、155、157、160、162、174、  
190、234、260 页。

《福》(《福氏所藏甲骨文字》)第 70  
页。

《路德维希·费尔巴哈和德国古典  
哲学的终结》第 24、88、90、232  
页。

《简明中国哲学史》第 81 页。

《释名》第 134 页。

《新论》第 153 页。

《新学伪经考》第 195 页。

#### 十四画

《槐庐丛书》第 15 页。

《畿辅丛书》第 15 页。

《戠》(《戠寿堂所藏殷虚文字》)第  
25、43 页。

《粹》(《殷虚粹编》): 第 35、40、55、

62、114、156 页。

《熊氏经说》第 103 页。

《鹑冠子》第 147、153 页。

#### 十五画

《墨子》: 第 189、190、265 页。

#### 十六画

《燕京学报》第 4 页。

#### 十八画

《魏书》第 2 页。

#### 二十二画

《饗饗纹鼎》第 146 页。

#### 二十三画

《臚》: 第 62 页。

## 出版说明

《中国哲学史丛书》是发表中国哲学研究成果的一套书 每本十万字左右。它包括哲学史上专人研究、专书研究、专题研究、思潮研究以及哲学古籍校勘和注释等。

丛书的编辑工作，由丛书编辑委员会领导。其成员为：张岱年、石峻、任继愈、冯契、辛冠洁、邱汉生、王明、艾力农、肖翥父、曾乐山、袁尔钺、陈俊民、贾顺先、吕希晨、陈克明。

丛书的主编为陈克明。

## 前 言

这是一九六二年到一九六三年间写的一个稿子。当时我进行《周易》思想研究有三个目的：一是试图按照历史的本来面目研究古代思想，恢复《易经》的原貌。长期以来，人们都是以“六经注我，我注六经”、“六经皆我注脚”的方法对待《易经》。因而，随着历史的发展，《易经》被赋予了各种各样的思想，穿上了形形色色的服装：既有儒衣、道袍，也有玄装、理服，甚至被披上现代的时装。这种假《易经》以阐述、发挥自己思想的研究方法，一直影响到现在。它不仅于恢复《易经》的历史本来面目无补，而于搞清古代思想发展规律也无益处，反而给我们的研究带来繁重的拨云去雾的工作。因而，实事求是地研究《易经》思想，看来还是十分必要的。

二是《易经》和《易传》当是两个不同历史时期与思想体系的著作。只有把它们放到各自的历史范围之内，联系其当时的社会政治、经济关系，进行阶级的、理论的分析，才能比较符合历史实际。如果简单依据今本《周易》《传》附于《经》的情况而援《传》于《经》或以《传》解《经》，只能搞乱古代思想。我试着较为严格地将它们区别开来，历史地、具体地进行剖析，与甲骨文比较研



究，这于搞清《周易》思想，或许是有帮助的。

三是想通过《易经》思想的研究，弄清我国科学思维的萌芽，是从什么时候开始的，科学思想的萌芽是怎样同宗教相联系的。搞清这些问题，是十分重要的。假如我的这个研究还能言之成理的话，那末，中国古代哲学思想就不应该从孔丘算起。那种认为奴隶制向封建制转变的春秋时期才出现哲学的说法就可以改变。中国哲学思想的产生，就可以从公元前五五〇年向前推六、七个世纪左右，即公元前十二世纪的殷末。

上述这三个目的，看来还是有意义的。因此，我才下决心将这个旧稿整理出来。在写作过程中，我曾参考、采用了郭沫若、闻一多、高亨等先生对于《易经》文字的一些训诂、考订资料，这是应该申明的。

改写后，张岱年教授在百忙中认真、仔细地审阅了一遍，提了很多宝贵的意见；给我以很大的帮助，使本书得以与读者见面。在这里，我表示衷心地感谢。

然而，由于我掌握资料有限，马克思列宁主义理论水平不高，不可避免要带来很多缺点和不妥之处，恳请读者不吝赐教，以便于以后改正。

作 者

一九七九年九月一日

于中国人民大学一处六排